
Andrés Martínez Lorca
INTRODUCCIÓN A
LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Desde una crítica a la habitual visión etnocéntrica, el presente libro contempla la filosofía medieval en su totalidad, es decir, englobando no solo la filosofía escolástica latina sino también la áraboislámica y la judía. En contra de Hegel, que situaba esas filosofías «al margen del tiempo», el autor las ancla en su propio mundo histórico. Asimismo, presta una atención preferente a los problemas metodológicos y a la variada historiografía de este período, en especial a las fuentes literarias e históricas disponibles. Lejos de todo dogmatismo y desprovista de cualquier tentación apologética, la propuesta que encierra este libro radica en la lectura de los textos filosóficos medievales mediante los instrumentos filológicos necesarios y en su interpretación con el más depurado método hermenéutico. Incluye herramientas de la web para el estudio de la filosofía medieval. Manual UNED.



Andrés Martínez Lorca

Introducción a la filosofía medieval

ePub r1.0
Titivillus 19.05.2019

Andrés Martínez Lorca, 2011

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1




A la memoria de mis padres,
Robustiano Martínez y María Lorca,
que siempre estuvieron a mi lado

La filosofía, al igual que las ciencias y las artes, obligadas a enmudecer en el Occidente bajo el imperio de los bárbaros germánicos, van a refugiarse entre los árabes, donde acusan un espléndido florecimiento; y de aquí refluyen luego al Occidente.

G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*

Pero el Islam no se limita a esta función transmisora y reintegradora: es que los árabes fueron estrictos creadores. Ciertamente sobre el humus de griegos y cristianos, pero auténticos creadores. (…) El Islam es entonces una fase de la corriente unitaria de nuestro pensamiento, (…) es un momento vivo de este pensamiento, no es solo un eslabón entre Grecia y el Occidente europeo.

Xavier Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*

Desde mediados del siglo XII, en efecto, gentes de toda Europa habían peregrinado a Toledo como a la fuente suprema de la filosofía y de las ciencias. El prestigio de su saber arábigo era aceptado como un hecho natural y nada polémico en todas partes, y desde luego también por los españoles y su indiferente o adormilada clerecía.

(…) Si los españoles habían de ir a París para aprender teología y a Bolonia para estudiar leyes, toda Europa venía en cambio a Toledo para iniciarse en las ciencias de la naturaleza.

Francisco Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*

PRÓLOGO

El estudio de la filosofía medieval ha debido sortear hasta ahora un doble escollo: el desprecio de los ilustrados y la manipulación que de ella ha hecho el pensamiento conservador. Hegel representa muy bien la primera dificultad al afirmar en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que «el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero». Por eso, se proponía recorrerla «con botas de siete leguas», como en efecto hizo en las escasas y despectivas páginas que le dedicó. El segundo escollo, muy acentuado en los países latinos, ha consistido en utilizar las doctrinas filosóficoteológicas medievales como arma ideológica contra las conquistas científicas, filosóficas y políticas propias de la modernidad. Pensemos, por ejemplo, en los furibundos ataques de los tradicionalistas católicos a los ideales democráticos surgidos en Europa con la Revolución Francesa y en defensa del absolutismo del Antiguo Régimen. Xavier Zubiri, en un lejano escrito de 1938, alertaba sobre la ambigüedad de esas corrientes reaccionarias: «Casi todos los "tradicionalismos" del siglo XIX han sido en realidad olvido de la tradición». Y Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* advertía sobre la confusión popular entre Edad Media y *Ancient Régime*, así como de la necesidad de distinguirlos, pues el Antiguo Régimen es precisamente la edad del mercantilismo y de las monarquías absolutas, clausurada por la Revolución Francesa.

Más allá de su desconocimiento de las fuentes y de los prejuicios hacia la Edad Media en su conjunto, la posición crítica de Hegel se basa en un supuesto falso que él mismo formuló con toda claridad en ese mismo texto: «La filosofía escolástica, al igual que la arábiga, se desarrolla al margen del tiempo». A la altura de nuestra época y partiendo de un manejo adecuado de fuentes, no es posible admitir esa pretendida excepcionalidad que situaría a la filosofía medieval al margen de la historia, quizá en el «lugar supraceleste» que reservaba Platón para sus Ideas. Un análisis de los filósofos medievales escolásticos como clase de intelectuales ligada a la Iglesia bastaría para verificar hasta qué punto su pensamiento estaba vinculado a la ideología y al poder del mundo medieval. Nuestro rechazo del negativo juicio hegeliano hacia el pensamiento medieval vendría a confirmar, de forma paradójica, uno de los principios de su concepto de historia de la filosofía que conviene ahora

recordar: «Toda filosofía —escribió Hegel— es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena del desarrollo espiritual».

Por otra parte, intentando superar el anquilosamiento del tradicionalismo de matriz religiosa, han sido intelectuales católicos abiertos al pensamiento moderno los que más se han esforzado por recuperar el legado escolástico con espíritu crítico y rigor filológico. Mencionemos, entre otros, a M.-D. Chenu, B. Nardi, M. Grabmann, R.-A. Gauthier y F. Van Steenberghen. Especial mérito han tenido en este ámbito los eruditos españoles (todos ellos hombres de religión) Miguel Asín Palacios, Manuel Alonso, Luciano Rubio y Salvador Gómez Nogales, quienes contribuyeron con sus investigaciones a insertar en la cultura europea la filosofía y la teología del islam medieval. El cardenal Mercier, impulsor de la neoescolástica desde la Universidad de Lovaina, fijó una meta en la que coincidían todos estos renovadores: «cultivar la ciencia por la ciencia misma y no buscar en ella directamente ningún interés apologético». Ese espíritu abierto y tolerante tuvo ya sus precedentes en la escolástica, aunque a algunos esto les suene extraño. En el siglo XIII, Alberto Magno, que se había distinguido como teólogo innovador, criticó con severidad en su *Comentario a la Política* a los detractores del aristotelismo en las universidades, a los que acusaba de pereza mental: «Y lo digo por ciertos perezosos quienes, buscando el consuelo de su inercia, lo único que buscan en los escritos es algo que reprender. Y de tal manera son torpes en su pereza —para que no parezca que son ellos solos los perezosos—, que buscan echar una mancha aun sobre los escogidos. (…) En la comunicación del estudio son como el hígado en el cuerpo, pues en todo cuerpo hay un humor, que es la hiel, que evaporándose amarga todo el cuerpo». Por fortuna, el medievalismo ha dejado de ser entre nosotros un campo vedado. Desde comienzos del siglo XX, el Centro de Estudios Históricos abrió un fecundo camino que solo la victoria del franquismo pudo bloquear. Intelectuales de primer orden en la filología, la historia y el arte brillaron en el cielo de España con una luz tan intensa que ni siquiera pudo apagar por completo la derrota de la II República. Recordemos a algunos de estos hombres de ciencia: Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Rafael Altamira, Julián Ribera, Miguel Asín, Claudio Sánchez Albornoz, Manuel Gómez Moreno, Rafael Lapesa y Leopoldo Torres Balbás. A partir de la segunda mitad del siglo pasado, una nueva generación de historiadores hispanos ha convertido el Medievo en uno de los campos mejor cultivados dentro de los estudios históricos y humanísticos. Junto a un mayor interés hacia la historia social y económica, ha habido también en los últimos decenios una profunda renovación metodológica inspirada en parte por la escuela francesa de *Annales*.

No ha tenido tanta suerte entre nosotros la filosofía medieval. Ni se procedía de tan prometedores orígenes como los ya apuntados del Centro de Estudios Históricos, ni de los inspiradores de la contrarreforma educativa franquista podría esperarse renovación alguna, ni los nuevos aires de la transición política han significado un cambio en profundidad en el medievalismo filosófico. Ha habido, sí, estudiosos aislados cuya aportación historiográfica es digna de especial reconocimiento, como, por ejemplo, los medievalistas y profesores salmantinos Vicente Muñoz Delgado y Saturnino Álvarez Turienzo, así como los arabistas Manuel Alonso, José M.ª Millás Vallicrosa, Salvador Gómez Nogales, Luciano Rubio y Miguel Cruz Hernández. Y hay también ahora en nuestras universidades medievalistas competentes y jóvenes investigadores de calidad. Pero no han nacido nuevas escuelas dedicadas al estudio del medievalismo filosófico, ni se ha prestado a los problemas metodológicos la atención que objetivamente merecen, ni se ha sabido insertar de manera dialéctica a la filosofía árabe en el conjunto de la historia de la filosofía medieval. En algunos casos, se ha repintado la fachada pero manteniendo en pie el ya carcomido edificio ideológico del tradicionalismo católico: se estudia así la filosofía medieval sin conocer la filosofía griega y sin tener siquiera curiosidad por las principales corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo (racionalismo, empirismo, idealismo alemán, marxismo, fenomenología, existencialismo o filosofía analítica). Si se parte todavía de la buscada superioridad de la teología sobre la filosofía, si se sigue considerando a la escolástica latina como *philosophia perennis* al margen de la historia, ¿cómo será posible entonces renovar nuestra visión del pensamiento medieval? ¿Podríamos dejar a un lado el espíritu crítico y el racionalismo propio de la actividad filosófica al leer a San Agustín, a San Anselmo o a Santo Tomás de Aquino? Para resumir mi pensamiento sobre este punto, recordaré una anécdota. Cuando participaba el año 2003 en el IX Congreso Latino-Americano de Filosofía Medieval, celebrado en la ciudad brasileña de Porto Alegre, visto el cariz de algunas intervenciones, me vi obligado a hacer esta elemental declaración de principios: «Somos medievalistas, no medievales, ni mucho menos feudales».

Para servirnos de guía en la necesaria renovación temática y metodológica, podemos acudir a Xavier Zubiri, uno de los grandes filósofos españoles. Entre sus escritos póstumos deseo espigar algunas penetrantes reflexiones acerca del pensamiento medieval. Partiendo de un esbozo general de los manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de París relativos a la filosofía española de la Edad Media (redactado en 1937), observaba con toda naturalidad que ella está constituida por el pensamiento árabe y judío, del que ofrece un valioso elenco. Respecto de las traducciones árabo-latinas

producidas en su mayor parte en Toledo, observa que «lo que se ha comenzado a traducir ha sido en primer lugar la medicina, la astronomía, las matemáticas; solo después se ha traducido la filosofía y la teología». La cronología de estas últimas traducciones contribuiría, según él, «a precisar la marcha progresiva del pensamiento cristiano de la Edad Media. Hechos que muestran toda la complejidad del problema de los orígenes de la filosofía escolástica. España ha jugado aquí un papel decisivo que es necesario estudiar».

Pero sería en el homenaje que le rindió en 1971 la Sociedad de Estudios y Publicaciones a Miguel Asín Palacios, cuya obra calificó de «verdaderamente monumental», donde más a fondo aborda algunos de estos temas. Tras señalar de pasada que hay que distinguir entre averroísmo latino y Averroes, Zubiri —que conocía como pocos la patrística y la escolástica— hace esta afirmación que nos sorprende por su contundencia: «Las grandes corrientes del pensamiento filosóficoteológico del medievo cristiano son, así, la cristianización de las corrientes del pensamiento musulmán». Más adelante, al tratar del islam en la historia del pensamiento, Zubiri lleva a cabo algo que antes echábamos en falta en nuestro medievalismo filosófico: la integración dialéctica, no mecánica, de la filosofía islámica en la evolución del pensamiento europeo. «El pensamiento islámico con toda su riqueza no es solo la expresión de una cultura espléndida que por sí misma justificaría la atención del historiador. (…) Pudiera pensarse que se trata de una mera transmisión del pensamiento antiguo y de la influencia que sobre nosotros ejercieron a este respecto. Creo, sin embargo, que *el pensamiento islámico pertenece a nuestra historia* por una razón mucho más honda… Es que es una fase positiva de un pensamiento que se desarrolla unitariamente desde los griegos hasta el mundo moderno».

Esa nueva mirada sobre el islam que Zubiri nos propone, y que por su originalidad nos parece tan actual, implicaba para él un diálogo similar al que ejercitamos con los griegos o los escolásticos. Como se ve, todo un programa de futuro que está por llevar a la práctica. «Es necesario mirar al Islam no solo como una cultura más ni tan solo como un eslabón entre dos culturas, ofrecido a la sagacidad y curiosidad de eruditos. Es una fase de nuestro propio dinamismo pensante. Y por esto, al discutir los problemas deben discutirse las opiniones de los árabes con la misma positividad con que se discute a los estoicos, a los neoplatónicos, o a tantos teólogos y filósofos cristianos de la Edad Media. Esto que se viene haciendo en otras ciencias debe hacerse igualmente en filosofía y en teología».

Por otra parte, todavía sigue en pie entre el público profano el viejo prejuicio que considera la época medieval carente de diversidad en filosofía. Podríamos rastrear su origen en el desprecio ilustrado hacia ella, al que he

aludido antes, y que se tradujo en la pura y simple ignorancia de esos pensadores y sus obras. Manuel Sacristán, uno de nuestros más destacados intelectuales del siglo XX, alejado del medievalismo pero observador atento de los avances de la historiografía, apuntó hace años un panorama más próximo a la realidad y completamente distinto de la vulgar opinión. «La filosofía medieval pudo presentar hasta la reciente investigación histórica un aspecto uniforme y monolítico; pero hoy [1968], aun cuando el conocimiento de la filosofía de aquella época sigue siendo insuficiente, se vislumbra un cuadro casi turbador, de tan complicado como es: tomistas, scottistas, ockhamistas, averroístas latinos, cientifistas incluso, han estado simultáneamente en el primer término de un escenario filosófico por cuyo fondo discurrían muy diversas tradiciones inspiradoras de aquellos actores: la tradición aristotélica, la platónica, la plotiniana, la agustiniana». Para que el cuadro aquí ofrecido sea más completo, o «turbador» según su expresión, conviene añadir que Sacristán, en una visión etnocéntrica de la filosofía medieval, dejó fuera de su bosquejo la rica y variada filosofía árabo-islámica oriental y occidental, así como el original pensamiento judío medieval. También hay que añadir en su mérito que Manuel Sacristán estaba en los antípodas del tradicionalismo católico, pues ha sido el principal teórico marxista español.

Hablemos ahora de este libro y de su contenido. Lo primero que hay que decir es que no se trata de un manual de historia de la filosofía medieval. Creo que los manuales han hecho mucho daño en las Facultades de Filosofía porque han empobrecido la enseñanza universitaria al alejar a los estudiantes de los textos filosóficos obligándolos a repetir y memorizar unos resúmenes mejor o peor elaborados en lugar de ayudarles a pensar por sí mismos a partir de las propias fuentes textuales. En nuestra época tales compendios de uso escolar tienen todavía menos razón de ser porque, a diferencia de tiempos pasados, sobra información en las bibliotecas, y especialmente en internet.

Por eso, he escrito no un manual sino una introducción a la filosofía medieval. Pretendo así ser útil a los estudiosos de esta disciplina académica al abordar problemas metodológicos e historiográficos habitualmente desatendidos. En la primera parte he analizado la concepción de la historia de la filosofía desde los griegos hasta Hegel, con quien alcanza la madurez. Las ideas que han forjado durante siglos nuestra comprensión del desarrollo de la filosofía tienen que estar presentes también en la reconstrucción crítica del pensamiento medieval. Lejos de todo dogmatismo y desprovistos de cualquier tentación apologética, acerquémonos a los textos medievales con los instrumentos filológicos e históricos habituales en las ciencias humanas y

con el método hermenéutico más depurado que podamos usar en el estudio de cualquier otro período histórico de la filosofía.

La segunda parte es central en el libro, pues está dedicada al examen de problemas metodológicos y a temas historiográficos. He prestado una atención especial al método escolástico, sin cuya comprensión resulta prácticamente imposible profundizar en el conocimiento de la filosofía medieval latina. Hasta ahora, por desgracia, carecíamos de estudios sobre él en español. En otro plano, he estudiado aquí la polémica contemporánea sobre la «filosofía cristiana» y he trazado también el proceso de recepción del legado árabe en la escolástica latina. Al considerar la historiografía de este período, el objetivo fundamental por mí buscado ha consistido en la recopilación selectiva de las fuentes literarias e históricas de la filosofía medieval, bien sea esta cristiana, islámica o judía. Pensando en mis lectores más jóvenes, tanto españoles como latinoamericanos, dedico un capítulo a la informática e internet como instrumentos para el estudio del pensamiento medieval. Resulta tan penoso como sorprendente que ni los libros impresos ni tampoco la red informen de manera adecuada sobre los recursos electrónicos disponibles, ya que lo que encontramos en cualquier buscador de internet representa una gota de agua en un mar de información y, para colmo, de poca calidad científica.

En la tercera y última parte he hecho tres calas sobre algunos filósofos medievales. Creo que con ellas basta para expresar cómo entiendo yo el trabajo concreto de un historiador de la filosofía de este período.

(En mi libro *Maestros de Occidente* pueden encontrarse más ejemplos). Una, sobre la evolución del aristotelismo político desde su primer receptor, Tomás de Aquino, hasta el averroísta latino Marsilio de Padua, quien elabora una teoría laica del poder político y rechaza las pretensiones papales de ejercer la soberanía tanto en asuntos religiosos como civiles. Otra, sobre el brillante sabio andalusí Ibn Ḥazm de Córdoba, cuyo pensamiento filosófico me parecía estar necesitado de una reconstrucción general. La tercera cala intenta explicar de manera sucinta a un lector actual la novedad que representó en su época la filosofía de Averroes.

Cierra el libro una bibliografía general selecta, estructurada y comentada. En nuestra época tenemos (o sufrimos, según se mire) un exceso de información, también en el terreno de la bibliografía. Resulta apremiante, por tanto, no perderse en este espeso bosque, es decir, saber orientarse, distinguir la paja del grano, no confundir la calidad científica con el éxito comercial. Para ello, se incluyen en la bibliografía los siguientes apartados: diccionarios y enciclopedias, léxicos, antologías de textos, historias de la filosofía medieval, estudios relevantes y repertorios bibliográficos.

Innecesario es decir que un estudioso que aspire a lo mejor debe poder manejar varias lenguas europeas si no quiere poner puertas al campo.

Solo me queda esperar que este libro, fruto de largos años de investigación y docencia en la universidad, sea útil a profesores y alumnos y sirva de estímulo al estudio de la filosofía medieval. Ese, al menos, es mi deseo.

Andrés Martínez Lorca
Madrid, abril de 2011

Primera parte

El nacimiento de la historia de la filosofía: de los griegos a Hegel

La filosofía medieval forma parte de la historia de la filosofía, aunque dentro de ella se distinga por la extensión geográfica en que se desarrolló (desde Irán hasta el extremo occidental de Europa en la Península ibérica), su variedad lingüística (griego, árabe, latín y hebreo) y su amplísima duración temporal, no emulada por ningún otro período histórico. El peso decisivo que ejerció la religión en el Medievo, fundamentalmente el cristianismo y el islam, ha arrastrado consigo algunos prejuicios que afectan negativamente a su estudio. El principal de ellos consiste en la conexión, o más bien confusión, entre la concepción del mundo de un estudioso y su labor como historiador de la filosofía. La falta de espíritu crítico que late en la tradicional concepción de la escolástica como *philosophia perennis* sigue viva todavía en algunos manuales, donde prevalece el carácter apologético sobre el carácter científico exigible a un estudio moderno de la materia. Este lastre es más visible en países latinos de escasa tradición laica como España. Piénsese que durante el franquismo, y hasta los años sesenta del siglo pasado, la filosofía oficial en las universidades públicas era la desteñida «filosofía aristotélico-tomista», que cerraba el paso a la recepción de las corrientes de pensamiento propias de la modernidad.

Por eso, y también por razones teóricas y metodológicas, me ha parecido oportuno reconstruir el perfil de la historia de la filosofía como especialidad propia con una larga trayectoria especulativa y práctica.

No se trata de añadir erudición suplementaria antes de entrar en materia, sino de cimentar el estudio e investigación de la filosofía medieval sobre un suelo común al resto de las etapas históricas y que debe distinguirse por una depurada metodología historiográfíca y hermenéutica que sepa aprovechar también otros instrumentos ya consagrados por el uso académico en el trabajo histórico-filológico.

La historiografía filosófica no tiene nada de niña prodigio. Si bien su nacimiento podemos situarlo en pleno apogeo de la filosofía griega con Platón y, sobre todo, Aristóteles, no alcanzaría la madurez científica hasta el siglo XIX. Como precursores modernos pueden citarse al historiador y geógrafo alemán Georg Horn y al escritor inglés Thomas Stanley, quienes publicaron el mismo año de 1665 dos historias de la filosofía tituladas, respectivamente, *Historiae philosophicae libri septem* y *The History of Philosophy*. Un paso adelante representó por su erudición la *Historia critica philosophiae* de Johan Jakob Brücker, editada en cinco volúmenes entre los años 1742-1767.

Pero será con Hegel cuando la historiografía filosófica logre tanto una rigurosa metodología como su necesaria autonomía académica. El extraordinario eco que despertó la publicación póstuma de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Lecciones sobre la Historia de la*

Filosofía) en 1833 no hizo sino confirmar la cálida recepción con que antes fueron acogidas sus nuevas perspectivas historiográficas expuestas en clase a lo largo de veinticinco años en las aulas de las universidades de Jena, Heidelberg y Berlín.

¿En qué reside la originalidad de la contribución hegeliana? En mi opinión, en su innegable talento filosófico; pero, sobre todo, en el dominio del método histórico. Hegel supo asimilar y dar nueva vida al historicismo alemán, con el cual el estudio de la historia alcanza su mayoría de edad constituyéndose como ciencia. El vigor intelectual de la escuela histórica alemana, desde las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* del ilustrado Johan G. Herder (1744-1803) hasta *Histórica* de Johan Gustav Droysen (1808-1884), discípulo de Hegel, fecundó la visión hegeliana de la filosofía y, a través de ella, la mejor historiografía filosófica germánica del siglo XIX.

1. Aristóteles: su valoración del pasado filosófico

Encontramos en Aristóteles una sugestiva concepción de la cultura. La humanidad atraviesa, según él, diferentes etapas en el proceso de civilización, que va desde el descubrimiento de las técnicas más directamente ligadas a satisfacer las necesidades primarias hasta la especulación sobre lo divino. Como culminación de ese proceso civilizatorio, y solo allí donde se den unas favorables condiciones sociales, surge la filosofía. Más que en la idea de *progreso*, que expresa una concepción moderna de la historia, creo que hay que insertar esta teoría aristotélica en torno a la idea de *desarrollo*, tan característica de su pensamiento. En todo caso, refleja una línea constante en el *Corpus aristotelicum*, justamente subrayada por Rodolfo Mondolfo y a la que yo mismo he prestado atención en una de mis primeras investigaciones**[1]**.

La bipolaridad de la naturaleza humana es reconocida, en expresión feliz, en una de las páginas que se han conservado del *Protréptico*: «el hombre ha nacido para dos cosas, para conocer y para obrar como un dios mortal» (fr. 10c, edición Ross). Tanto la creatividad del *homo faber* como la del *homo sapiens* son consideradas *sophía* en otro diálogo aristotélico, donde se distinguen las siguientes etapas en la evolución de la cultura: artes útiles para las necesidades vitales; bellas artes; la política y el derecho; la física o estudio de la naturaleza; y el estudio de las cosas divinas, conocimiento soberano (*Sobre la filosofía*, fr. 8, edición Ross). Esta oscilación de la

actividad específicamente humana entre la esfera de la técnica y la de la teoría, sin anular ninguna de las dos, gráficamente ilustrada por su afirmación de la superioridad del hombre dentro del reino animal por su posesión de mano y mente (*Sobre las partes de los animales*, 686a 27 y ss.), podría resultar atractiva a cualquier ciudadano de nuestra era tecnológica, acostumbrado, por desgracia, a identificar sin más el pensamiento aristotélico con la especulación pura.

Aristóteles sitúa a la filosofía dentro de su concepción global de la cultura humana: no es un regalo divino, ni tampoco un logro ajeno a la civilización, sino la etapa suprema de nuestro conocimiento en su proceso de desarrollo. En la *Ética nicomáquea*, 1139b 14-1141b 22, distingue cinco estados gracias a los cuales el alma posee la verdad: el arte (*tékhne*) o conocimiento de cómo hacer las cosas; la prudencia (*phrónesis*), conocimiento de cómo asegurar los fines de la vida; la ciencia (*epistéme*) o conocimiento demostrativo de lo necesario y eterno; la razón intuitiva (*noũs*), es decir, el conocimiento de los principios de que procede la ciencia; y la sabiduría (*sophía*) o unión de razón intuitiva, *noũs*, y de ciencia, *epistéme*. Al comienzo de la *Metafísica*, en un citadísimo paso (980a 27-982a 3), reelaboró el tema al señalar estos cinco grados ascendentes de conocimiento: sensación o percepción sensible (*aísthesis*), memoria (*mnéme*), experiencia (*empeiría*), arte (*tékhne*) y sabiduría (*sophía*).

El análisis aristotélico sorprende por el realismo de su perspectiva social, pues, por un lado, coloca el comienzo del progreso cultural en relación directa con la satisfacción de las necesidades y, por otro, considera que la ciencia no puede originarse sino allí donde un grupo social disponga de ocio, *skholé*, para dedicarse al estudio. (No olvidemos que tanto el término latino *schola* como el castellano *escuela* derivan precisamente del griego *skholé*). Aristóteles lleva a cabo también una labor de laicización de los mitos referentes al progreso humano, que significa de hecho el comienzo de una fecunda tradición historiográfica acerca de los descubrimientos.

No es la menor de estas aportaciones su creencia en la infinitud del pensamiento. En contra del tópico según el cual toda la cultura griega estaría atada fatalmente al mito del eterno retorno, Aristóteles no ve límite a la creatividad de la mente humana, y ni siquiera hay indicios razonables que nos permitan concluir que juzgaba insuperable su propia obra científica. Más aún, en ese horizonte sin fin de la razón intuía él un punto de referencia válido para ampliar el reconocimiento del infinito a otras esferas de la realidad: «dado que nunca se agota la capacidad del pensamiento, parece que también son infinitos el número, las magnitudes matemáticas y el espacio exterior», *Física*, 203b 23-25.

La primera historia de la filosofía

Emilio Lledó nos recordó hace años este hecho fundamental para la cultura europea: «En el libro primero de la *Metafísica* nos ha dejado [Aristóteles] la primera historia de la filosofía occidental[2]». Con la audacia de un descubridor —pues desde el punto de vista historiográfico la filosofía griega anterior a él representaba un territorio prácticamente virgen—, entra de lleno Aristóteles para describirnos un nuevo horizonte. Guiado por la preocupación de dar sentido a la caótica y dispersa literatura «filosófica» disponible, fue ordenando tan heterogéneos materiales (poemas, frases sueltas, escritos en prosa, testimonios orales transmitidos y cuya interpretación resultaba decisiva para reconstruir el pensamiento pitagórico y socrático…) en un denodado esfuerzo por iluminar los orígenes del pensamiento griego.

Como quien penosamente navega por mares y ríos para luego levantar un mapa con el que puedan orientarse futuros exploradores, así procedió Aristóteles. Situó históricamente a sus predecesores desde los más antiguos a los «modernos», distinguió diversas escuelas filosóficas agrupando hasta sus integrantes según las tendencias seguidas y analizó el desarrollo de las principales teorías, así como las aporías a que se veían abocadas con frecuencia, advirtiendo también de la necesidad de conocer las aportaciones previas, incluso las erróneas, dada la naturaleza dialéctica de la verdad.

Buscó, ante todo, una coherencia interna en la aparentemente confusa filosofía presocrática, y para ello no dudó en integrar dentro de una perspectiva sistemática, a veces anacrónica, las hasta entonces irreductibles posiciones de los primeros filósofos. Algunos críticos modernos han visto solo unilateralidad en la historiografía aristotélica. Pero, a la hora de interpretar la evolución de la filosofía griega, ni siquiera ellos mismos han sabido prescindir de muchos de los esquemas acuñados por Aristóteles.

No encontramos en las páginas iniciales de la *Metafísica* un planteamiento explícito del concepto de historia de la filosofía. Como tampoco ellas se presentan como una rigurosa alternativa de historiografía filosófica, sino más bien como un intento de explicar la génesis de un problema concreto, a saber, la teoría aristotélica de las cuatro causas. Y, sin embargo, esto no ha sido obstáculo para que signifiquen *de hecho* la mejor síntesis de la filosofía griega jamás escrita[3].

La primera referencia a los presocráticos aclara el porqué de esa revisión del pasado filosófico: «acudamos, sin embargo, a quienes antes que nosotros se lanzaron a la investigación de los seres y filosofaron sobre la verdad», *Metafísica*, 983b 1-3. Aristóteles admite en las líneas siguientes que esos primeros pensadores puedan contribuir a mejorar su indagación en curso y también que gracias a ellos llegue a descubrirse algo nuevo. No es,

por tanto, un interés arqueológico el que subyace en esta vuelta a los orígenes, sino la profunda convicción de que aquellos pueden sernos útiles en la construcción de la filosofía del presente. Que la filosofía significa, desde su comienzo mismo, una ruptura con el pensamiento mítico es algo que para Aristóteles no admitía duda. Como dos vías alternativas de aproximación a lo real se contraponen aquí *filosofar*, *philosophéō* (982b 11-12) y *teologizar*, *theologéō* (983b 29). Y como dos protagonistas radicalmente enfrentados en la cultura griega se cita al *teólogo* (Hesíodo y sus compañeros) y al *filósofo* (Tales y sus seguidores). Para subrayar la lejanía histórica de los cosmogonistas, Aristóteles califica de *antiquísimos* (983b 28) a estos *teólogos*, a quienes más adelante (1000a 9) les critica su visión teológica, es decir, mítica, del universo.

Basándose en afinidades intelectuales, pero también en datos histórico-geográficos, Aristóteles introdujo en la historiografía filosófica con sorprendente éxito la distinción de *escuelas filosóficas*. La primera gran escuela la forman los filósofos de la naturaleza o naturalistas, llamados indistintamente *physiológoi* y *physikoí*. Fundada por Tales de Mileto, esta escuela se extiende hasta Demócrito de Abdera, y en ella se integran tanto monistas como pluralistas. La otra gran escuela presocrática se originó en un punto extremo de la Hélade, la Magna Grecia (Sicilia y el sur de Italia), y sus miembros son «los llamados pitagóricos» o itálicos. Creada en torno a Pitágoras, sus miembros «fueron los primeros en hacer avanzar el estudio de las matemáticas y pensaban que los principios de estas eran los principios de todos los seres» (985b 23-26). Como se ve, la filosofía griega no tuvo nada de centralista en sus orígenes. De Jonia, en las costas de Asia Menor (actual Turquía), y de las ciudades del sur de la península itálica, incluida la isla de Sicilia, procede el impulso filosófico original que solo más tarde arraigaría en Atenas. La filosofía presocrática es, por consiguiente, fundamentalmente periférica.

Parece probable que los pitagóricos llegaran a explicar la realidad en términos matemáticos a partir de las «matemáticas de la naturaleza», que actúan ocultamente en la formación de la escala musical. Aristóteles intuyó en esta audaz teoría el descubrimiento de la primacía de la forma o estructura formal, pero reprochó a los pitagóricos falta de claridad en su formulación, al decir que los números eran, al mismo tiempo, causa material y causa formal de las cosas, pues los consideraban bajo un triple aspecto, en cuanto unidades aritméticas, puntos geométricos y átomos físicos[4]. Como en otras ocasiones, Aristóteles pretende aquí ser más consecuente en las implicaciones internas de doctrinas ajenas que sus propios autores, sacando así a la luz lo que él estimaba inconscientemente oculto. En todo caso, desde la perspectiva historiográfica aristotélica, la escuela jonia se distingue por su

línea fisicista y materialista, mientras que la escuela itálica, por su orientación matematizante y formalista.

Más adelante, Aristóteles conecta la filosofía de Platón con la de los pitagóricos, llegando hasta a afirmar que ambas coincidían en la mayoría de las cuestiones. Y en el capítulo 9 del mismo libro *A* interpreta el platonismo como un desarrollo extremo del pensamiento pitagórico en el que se acaban identificando matemáticas y filosofía (992a 32-33). Simpatizante él mismo con los naturalistas, Aristóteles cree desastroso el efecto de la filosofía platónica en el ámbito de las ciencias naturales, pues así «se liquida toda investigación sobre la naturaleza» (992b 8-9). Una tercera escuela filosófica aparece con Sócrates, cuyo giro moral significó una ruptura con los naturalistas jonios. «Sócrates, sin embargo, se concentró en las cuestiones éticas, pero en absoluto sobre la naturaleza en su conjunto» (987b 1-2). Con esta frase justamente celebrada y que más tarde reelaboró Cicerón en una bella imagen (Sócrates habría hecho descender la filosofía del cielo a la tierra) expresaba Aristóteles una tesis que habían formulado con anterioridad Antístenes y Aristipo. Fue, no obstante, el aristotélico del siglo III a. C. Fanias de Eresos quien acuñó el término «socráticos» (frs. 30-31, edición de Wehrli), que, si bien es adecuado para designar el círculo de amigos del gran maestro ateniense, sin embargo resulta problemático en cuanto referencia teórica, pues casi todas las escuelas posteriores, y desde luego la Academia y el Liceo, defendían su filiación socrática.

Entre los frecuentes malentendidos que observamos en algunos críticos respecto a la historiografía aristotélica destaca la pretensión de hallar en ella un sentido de la totalidad y un rigor de método comparables a los mejores modelos de la historiografía filosófica contemporánea. Solo su ciego anacronismo de fondo puede explicar la arbitrariedad que tal exigencia implica. Pero Aristóteles no pretendió nunca escribir una historia de la filosofía como tal. Buscó otra cosa, hacer una *historia de los problemas* (de algunos problemas, evidentemente). Y en verdad que lo consiguió, pues con él se inicia este tipo de historia, recuperada recientemente gracias a la labor, entre otros, de Wilhelm Windelband y Olof Gigon. Respecto a la hermenéutica de Aristóteles, hay que precisar que es menos rudimentaria de lo que se suele creer. A pesar de la escasez y dispersión de los escritos de los presocráticos, se concede aquí un valor singular a los textos filosóficos. Por ejemplo, al acabar su explicación de la teoría de Empédocles, Aristóteles se remite, como prueba de la validez de su interpretación, al propio texto: «esto puede verse *leyendo su poema*» (985b 2-3, cursiva mía). No hará falta recordar cuántas citas textuales de los presocráticos proceden de referencias aristotélicas: la famosa recopilación de Hermann Diels es la mejor prueba.

Debe subrayarse que, a diferencia de sus compañeros de la Academia, quienes conocían una obra por escuchársela leer en público a un esclavo especializado en tal tarea, Aristóteles introdujo la costumbre «moderna» de lectura personal y por ello recibió el sobrenombre de *ho anagnóstes*, «el lector». Su modo de citar indica también la innovación de tomar notas de lectura para un posterior uso literario o docente[5]. En alguna ocasión, Aristóteles deja claro que la posición que atribuye a otro filósofo no es una verdad indiscutible sino una opinión suya personal: «[los pitagóricos] no dicen nada especial sobre los objetos sensibles, según creo yo» (990a 18). Por otra parte, introduce como argumento demostrativo en su hermenéutica la *synedreía sophōn*, que podemos traducir en terminología actual como «consenso de la comunidad científica». Podemos, por tanto, mantener una determinada interpretación filosófica cuando, tras ser abiertamente confrontada, coincida con la deliberación colectiva de los sabios (987a 2-3). No hay, pues, en esta primera historia de la filosofía griega una explicación apriorística del pensamiento de los presocráticos sino una hermenéutica plausible basada en los textos y desde la perspectiva de un concreto núcleo de problemas, las cuatro causas. Las palabras con las que termina el capítulo 5 así lo dan a entender: «esto es lo que podemos captar de los primeros filósofos y de quienes les sucedieron» (987a 27-28).

Por último, encontramos en el libro *A* de la *Metafísica* una fecunda perspectiva histórica de la filosofía griega. El desarrollo del pensamiento marcha paralelo al mundo histórico, aunque *no siempre*, y en esto se distingue la concepción aristotélica de la férrea necesidad de la dialéctica hegeliana. Ya vimos cómo Aristóteles llamaba «antiquísimos» a los cosmogonistas, y «antiguos» a los primeros filósofos. ¿Quiénes serían entonces los pensadores «modernos»? A juzgar por el paso de 992a 32 y ss., estos son quienes convirtieron la filosofía en matemáticas, o sea, Platón y sus seguidores. Se puede apreciar un progreso en la historia de la filosofía por el modo de abordar los problemas.

Creo que la valoración que uno de los mejores helenistas de nuestra época ha hecho sobre la historiografía filosófica aristotélica sintetiza muy bien la novedad que representó en el mundo antiguo: «para Aristóteles, de hecho, la historia del pensamiento humano tiene mucha más importancia que para sus predecesores. Las creencias populares y las opiniones de los primeros filósofos no son para él en modo alguno simplemente falsas, sino que, por el contrario, contienen bajo la forma de inspiraciones e intuiciones aquellos puntos de vista que el filósofo del presente puede explicitar con claridad. Por esto es del más alto interés conocer las doctrinas de los antiguos: ellas representan, en efecto, aun en su imperfección, las premisas del saber actuar[6]».

Pierre Aubenque, por su parte, ha contrastado «la concepción de un avance progresivo de las técnicas y las ciencias» de herencia sofísticohipocrática, presente en *Sobre la filosofía*, y «la avasalladora marcha de la exposición histórica del libro *A*, donde cada filósofo se halla justificado por el movimiento retroactivo de la verdad final», con las nada triunfalistas conclusiones y la actitud aporética que reflejan libros más tardíos de la *Metafísica*[7]. Distanciándose de sus primeras posiciones, Aristóteles habría conquistado lo que Aubenque llama «una concepción dialéctica de la historia», según la cual esta sería entendida como «el indefinido horizonte de la búsqueda y el trabajo humanos». De la conclusión de esas páginas se trasluce una concepción aristotélica de la historia de la filosofía sin duda atractiva para un investigador actual.

2. El mundo árabe y la historia

La historia (*ajbār*) constituía una parte de la cultura general (*adab*) que recibían los estudiantes musulmanes en la Edad Media. Lectura favorita en las escuelas, ella era un importante elemento en la formación intelectual de los jóvenes. Para aquellos con ambiciones políticas, el dominio de la historia era considerado una necesidad: «lee obras históricas, estudia biografías y las experiencias de las naciones», aconsejaba una conocida máxima. La educación de los príncipes se basaba en la arraigada idea de que el conocimiento histórico representaba la primera fuente de inspiración política para reyes y gobernantes[8]. Aquí solo ofreceremos una breve pincelada de ella para situar la aportación excepcional de Ibn Jaldún.

Entre los excelentes historiadores que produjo el islam medieval merece destacarse el cordobés Abū Marwān Ibn Hayyān (987-1076). Aunque se le atribuyen siete obras, solo tenemos constancia de dos, *al-Matín*, en sesenta volúmenes, y *al-Muqtabas* (o *Muqtabis*), que ocupaba diez volúmenes. Con un claro sentido moderno, elaboró lo que podríamos llamar una *historia integral*. No solo recoge los acontecimientos político-militares, sino también los socioeconómicos (revueltas, hambres, impuestos, doctrinas heréticas, etc.) y los culturales; estos últimos han servido de fuente principal a los autores de diccionarios bio-bibliográficos y a literatos. Depura cuidadosamente las fuentes históricas y con frecuencia recoge diversas versiones de un mismo hecho, llegando en su intento de objetividad histórica a ofrecernos incluso algunos cuadros despiadados de la conducta del propio califa omeya. Estimado por la posteridad como príncipe de los historiadores

hispano-musulmanes, Ibn Hayyan se eleva hasta tal punto sobre la historiografía de su época que algunos de los más competentes estudiosos del siglo XX no dudan en calificarlo como el primer historiador de la Europa medieval[9].

Hasta llegar a la genial contribución de Ibn Jaldún en el siglo XIV, la concepción de la historia permaneció oscurecida en la filosofía islámica. Los primeros grandes filósofos simplemente la ignoraron: al-Fārābī en su *Cátalogo de las ciencias* e Ibn Sīnā en el *Tratado sobre las divisiones de las ciencias intelectuales* ni siquiera incluyen la historia en la enciclopedia científica. El cordobés Ibn Ḥazm en su *Libro sobre la clasificación de las ciencias* le atribuye una función instrumental dentro del campo jurídico-religioso.

Ibn Jaldún (1332-1406) revolucionó la concepción de la historia hasta entonces imperante aportando una nueva visión del mundo histórico que coincide en lo sustancial con la de un investigador moderno. La teoría de la historia que emerge de las páginas de la *Muqaddima* asombra por su originalidad[10]. Un oteador de horizontes como Ortega y Gasset supo descubrirla ya en 1928.

Su fama se debe a una única obra en siete volúmenes, *Kitāb al-'Ibār* o *Historia Universal*, el primero de los cuales y más editado lleva por título *Muqaddima*, es decir, *Introducción* o *Prolegómenos*[11]. En ella brillan a la misma altura su talento como historiador minucioso y crítico (de hecho, sigue siendo la mejor fuente histórica sobre los beréberes) y su genio teórico como filósofo de la historia. Si a ello unimos la orientación positivista de su sociología, no resultará sorprendente el impresionante volumen que la bibliografía en torno a él ha alcanzado en nuestra época.

La *Muqaddima* significa un salto cualitativo en la ciencia histórica. Ya no se trata de *narrar* hechos, sino de *explicarlos* desentrañando las causas que los originaron. A partir de ahora se pretenderá introducir la teoría en el trabajo histórico, de hacer «uso de las ideas constructivas» (en expresión de Ortega): en definitiva, de buscar en la historia esa universalidad que tanto echara en falta el viejo Aristóteles. En esta síntesis de empírico y teórico, de teoría de la historia y de historia de hechos radica, en mi opinión, su originalidad. «Habiéndome introducido por la puerta de las causas generales para estudiar los hechos particulares, abarqué en un relato comprensible la historia del género humano; por tanto, esta obra puede ser considerada como la verdadera domeñadora de todo lo que hay de más indómito entre los principios filosóficos que se escapan a la inteligencia; asigna a los sucesos políticos sus factores y sus orígenes, y constituye una compilación filosófica y un acervo histórico[12]».

Me he detenido a esbozar este apunte sobre la historiografía árabe por estas dos razones: por ser la más importante hasta la aparición del historicismo moderno y por estar casi silenciada en los círculos filosóficos. Si además tenemos presente que una buena parte de ella se desarrolló en suelo peninsular, fruto de la rica civilización de al-Andalus, parece innecesaria cualquier otra justificación. El juicio global que sobre ella ha formulado un prestigioso erudito ahorra tener que extenderse más en este punto. «For many centuries, Muslim historiography was superior to all contemporary non-Muslim works. Then, the changed concept of history, the vastly widened modern experience in many fields that are more or less closely related to history, and the general intensification and diffusion of research that was brought about by the invention of printing largely replaced the forms of Muslim historiography. It remains an admirable and inmortal giant monument of the searching medieval Muslim mind. It also is a vast storehouse of factual information and historical insights which up to now has only in part been exploited[13]».

Aludamos ahora para cerrar este capítulo al gran filósofo cordobés Ibn Rušd, Averroes (1126-1198), y en concreto a su concepción de la historia de la filosofía tal como se expone en su *Tratado o Discurso decisivo*[14]. Comienza planteándose la tarea de la filosofía en su totalidad y juzga prácticamente imposible que tan vasto horizonte pueda abarcarlo por sí solo un pensador individual. Se hace necesario, por tanto, el estudio de las aportaciones previas, independientemente de su procedencia religiosa; y en lugar preferente, de los filósofos antiguos. *La filosofía necesita de su historia*. El progreso de la teoría sería ilusorio sin el dominio de las filosofías anteriores. «Es, en efecto, difícil, por no decir imposible, que un solo hombre, espontáneamente por sí propio, y de primera intención, llegue a investigar todas las leyes necesarias para el buen empleo del raciocinio filosófico. (…) Por consiguiente, es indudable que debemos servirnos, como ayuda para nuestros estudios filosóficos, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido en la labor; y esto, lo mismo si fueron correligionarios nuestros, como si profesaron religión distinta… Y *me refiero*, al hablar de los no correligionarios nuestros, *a los filósofos antiguos* que sobre tales materias especularon, antes de la predicación del islam[15]».

Evidentemente, no se trata de aceptar el pasado filosófico en bloque. Es menester, pues, discernir. Lejos de una acumulación erudita de datos, se impone una recepción crítica del legado filosófico que, mediante la reflexión, haga recobrar al texto la virtualidad del presente: «convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo

aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia[16]».

Cubierta esa etapa previa, estamos en condiciones de «emprender sin demora esa investigación de la esencia de los seres, siguiendo en ella el orden gradual y el método que hayamos aprendido en el estudio de la lógica». Llegados a este punto, Ibn Rušd considera obligado destacar dos cosas: que la historicidad no pertenece en exclusiva a la filosofía sino que afecta también a todas las demás ciencias, es decir, al conocimiento humano en general, y que la única investigación historiográfica verdaderamente útil es aquella que verse sobre un problema *concreto*. «Es también evidente que esta empresa no puede ser realizada por completo, sino mediante investigaciones parciales y sucesivas sobre todos los seres, de uno en uno, y sirviéndose los filósofos posteriores de los estudios llevados a cabo por sus antecesores, según ocurre en las ciencias matemáticas. (…) Y lo propio acaece con la ciencia de los fundamentos jurídicos, y hasta con el derecho, que solo tras largo tiempo se ha podido organizar por completo científicamente. (…) Nótese de paso que lo que acabamos de decir no es propio tan solo de las artes especulativas, sino también de las prácticas: ni una de ellas existe que haya podido ser inventada por un solo hombre; ¿cómo, pues, habría podido serlo la ciencia de las ciencias, es decir, la filosofía?»[17].

3. Hegel: la madurez de la historia de la filosofía como disciplina académica

Con G. W. F. Hegel (1770-1831), la historiografía filosófica alcanza su mayoría de edad. Tras los islotes que ya vimos, tocamos, por fin, tierra firme. La contribución del pensador alemán es doble: como filósofo de la historia y como historiador de la filosofía. En otro lugar he estudiado en detalle ambos aspectos[18]. En aras de la brevedad, aquí solo atenderemos su innovadora concepción de la historia de la filosofía.

Es evidente que en Hegel confluyen muy distintas influencias que él se esfuerza en reelaborar. De un lado, el racionalismo filosófico, con el que sintoniza a fondo. De otro, la Ilustración, con cuyos ideales emancipatorios simpatizará desde su juventud. Asume también reflexivamente la tradición especulativa alemana que en los tiempos modernos arranca de Leibniz y se consolida en Kant, hasta llegar a representar él mismo la culminación del llamado «idealismo alemán». Y en el campo que más nos afecta ahora, se

interesa vivamente por el historicismo cuyas ideas van germinando en la cultura ilustrada europea, primero silenciosamente con el italiano Vico y más tarde, de modo llamativo, con los franceses Voltaire y Montesquieu, y que ya contaba con dignos continuadores en suelo alemán como Herder y Wilhelm von Humboldt.

Hegel investigó a fondo la historia de la filosofía en su totalidad. De hecho, sus cursos sobre esta materia fueron los que más veces ofreció, reelaborándolos, en diversas universidades alemanas. Poco después de su muerte, se reconstruyeron tomando como base los apuntes de algunos alumnos y varios manuscritos del propio Hegel. La publicación de estas lecciones, las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hizo época[19]. Lo que nos importa ahora es analizar su concepto de historia de la filosofía, que por primera vez es abordado de modo explícito en estas páginas, y más en concreto en la «Introducción» a las lecciones[20].

Comencemos, como hace su editor Hoffmeister, con el texto más antiguo de la *Einleitung*, el manuscrito de Heidelberg fechado en 1816, con el que Hegel presentó sus lecciones de historia de la filosofía en aquella universidad. El racionalismo que inspira la concepción hegeliana y que representa una ruptura con la epistemología de Kant aparece ya en las líneas iniciales, donde señala la fe en la razón como condición primera de la filosofía: «El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía[21]».

Mas es el *historicismo* hegeliano el que permite captar el sentido de las «hazañas del pensamiento». Y este es un punto central en su concepción de la historia de la filosofía. El trabajo colectivo de las generaciones anteriores toma cuerpo, consciente o inconscientemente, en nuestra actividad intelectual. Pues, en definitiva, nos caracterizamos por ser nosotros mismos un producto histórico.

El pasado filosófico se contempla *dialécticamente*: no es un bloque de petrificada erudición sino un saber permanentemente renovado, un *río* de vida. Esta imagen heraclítea, así como la contraposición entre erudición y saber, característica también del filósofo de Éfeso, reaparecen con fuerza en la dialéctica hegeliana. Si no todo el universo (recordemos su nada dialéctica visión de la naturaleza), ciertamente el ámbito del espíritu, en el que está incluida la filosofía, se distingue por su eterno movimiento, «su vida es acción».

En el estudio del concepto de historia de la filosofía Hegel observa la unión en esta de dos elementos antagónicos, lo histórico y lo filosófico, lo que implica una contradicción interna: «la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer

en otra, desplazado por algo distinto[22]». Tampoco resulta alentadora la comparación de la filosofía con otras esferas del conocimiento humano. Así, a diferencia de la religión, «a la filosofía no se le reconoce por contenido (…) una verdad fija y determinada de antemano». Y a diferencia de otras ciencias, no progresa por vía de yuxtaposición. «La historia de la filosofía, en cambio, no revela ni la persistencia de un contenido simple, exento de adiciones, ni el simple proceso de una pacífica acumulación de nuevos tesoros a los ya adquiridos con anterioridad, sino que parece ofrecer, más bien, el espectáculo de cambios incesantemente renovados del todo, sin que entre ellos subsista, a la postre, ni el nexo de unión de una meta común[23]».

Hegel asume a veces en su análisis (y en esto recuerda a Aristóteles) el punto de vista vulgar para, a través de su refutación, intentar un avance en el plano de la teoría. Recoge, de este modo, la opinión corriente según la cual la historia de la filosofía consiste en una «galería de las necedades o, por lo menos, de los extravíos del hombre que se adentra en el pensamiento y en los conceptos puros[24]». E incluso reconoce que muchas historias de la filosofía aceptan semejante prejuicio. Pero si lo admitimos, ese pretendido tejer y destejer de la filosofía nos llevará necesariamente a negar validez a tan absurdo trabajo. «Según esto, la historia de la filosofía no sería otra cosa que un campo de batalla cubierto de cadáveres, un reino no ya solamente de individuos muertos, físicamente caducos, sino también de sistemas refutados, espiritualmente liquidados, cada uno de los cuales mata y entierra el que le precede[25]».

Se trata, pues, de cerrar el paso al escepticismo. En esta tarea interviene decisivamente su propia dialéctica. Hegel reconoce la diversidad de filosofías, pero rechaza que tal diversidad sea analizada mediante «la antítesis abstracta entre la verdad y el error». En *Ciencia de la Lógica* se había burlado con mucha gracia de la vana pretensión de aquella señora que, por prescripción médica, acude al mercado pidiendo *fruta* y ante la respuesta de si lo que quería eran cerezas, ciruelas o uvas, contesta contrariada que no, que lo único que desea comprar es simplemente *fruta*. Aquí se opone radicalmente a quienes «por asco a lo particular en lo que lo general cobra realidad» se vuelven ciegos para captar la verdad en la historia de la filosofía: «… por muy distintas que sean las filosofías, todas ellas tienen algo en común: el ser filosofía. Por tanto, quien estudie o profese una filosofía, siempre y cuando lo sea verdaderamente, profesará la filosofía. (…) Es menester que comprendamos que esta variedad entre las muchas filosofías no solo no perjudica a la filosofía misma —a la posibilidad de la filosofía—, sino que, por el contrario, es y ha sido siempre algo sencillamente necesario para la existencia de la propia ciencia filosófica, algo esencial a ella[26]».

Tras detenerse a analizar los conceptos de «desarrollo» (*Entwicklung*) y de «lo concreto» (*das Konkrete*), Hegel formula estas tres tesis que contienen, en lo esencial, su concepto de historia de la filosofía:

1.ª «La filosofía es sistema en desarrollo y lo es también, por tanto, la historia de la filosofía».
2.ª «La sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. (…) Y a la inversa (…) Podría pensarse que la filosofía tiene que seguir en las fases de la idea otro orden que aquel en que estos conceptos se manifiestan en el tiempo; pero, visto en su conjunto, el orden es el mismo (…): de lo dicho se desprende que el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma y no podía ser de otro modo».
3.ª «Solo merece el nombre de ciencia (*Wissenschaft*) una historia de la filosofía concebida como sistema de desarrollo de la idea[27]».

Al término de sus lecciones, es decir, una vez verificada en la historia su original concepción de la historia de la filosofía, labor que todavía hoy nos llena de admiración como hace cerca de 200 años a los universitarios alemanes de la época, ofreció esta síntesis de su aportación historiográfica que vale la pena reproducir ahora. «El resultado general de la historia de la filosofía es este: en primer lugar, que no ha existido en todo tiempo más que una filosofía, cuyas diferencias coexistentes representan otros tantos aspectos necesarios de un solo principio; en segundo lugar, que la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria del desarrollo de esta ciencia; en tercer lugar, que la filosofía final de una época es el resultado de este desarrollo y la verdad en la forma más alta que acerca de sí mismo alcanza la conciencia de sí del espíritu[28]».

Gracias a Hegel la historia de la filosofía alcanzó su pleno reconocimiento como disciplina académica y se convirtió en centro de interés tanto de historiadores como de filósofos. Pero una historiografía tan vinculada al sistema hegeliano no podía permanecer indemne a los avatares de este. A la ambigüedad de ese ingente legado, puesta de relieve en la oposición de tendencias surgidas en su seno, siguió la aparición de escuelas de pensamiento nacidas en polémica frontal con él. La herencia especulativa de Hegel, incluida su filosofía de la historia, quedó así dispersa. En la segunda mitad del siglo XIX vemos ya fragmentado y ruinoso el hasta entonces aparentemente sólido edificio. Ello no significó, por supuesto, que su contribución historiográfica cayera en el olvido. De hecho, ocurrió más bien al contrario. Bien reclamándose herederos de él, bien definiéndose como sus irreductibles adversarios, ya en forma explícita o implícita, toda concepción

de la historia de la filosofía elaborada tras la muerte de Hegel refleja el eco de su teoría.

Segunda parte

La filosofía medieval

I. Problemas metodológicos, teóricos e históricos

1. El método escolástico

Escribir en nuestros días sobre el método escolástico e investigar seriamente el desarrollo de la escolástica, no perteneciendo ideológicamente a ningún sector del tradicionalismo católico, podría parecer una extravagancia. No es posible, si embargo, intentar comprender la filosofía medieval sin un conocimiento previo de tales cuestiones. El prejuicio ilustrado que lleva a despreciar la escolástica por considerarla mera sutileza formalista carente de contenido filosófico no es de ahora, sino que ha arraigado desde hace tiempo en las universidades europeas. Así, por ejemplo, este juicio desdeñoso de un historiador de la filosofía alemán: «Se llama escolástico al procedimiento que intenta resolver dificultades reales con un formalismo de escuela, mediante abstractos razonamientos y distinciones abstrusas»[29].

Un filósofo de la talla de Dilthey, quien, por otra parte, se esforzó en reconocer la aportación intelectual de la escolástica, llegó a escribir en su *Introducción a las ciencias del espíritu* que los conceptos de los griegos transferidos a los escolásticos se pueden comparar con las plantas arrancadas de su terreno y transplantadas a un lejano vivero: de ahí la asimilación meramente *extrínseca* de la filosofía griega por los pensadores medievales cristianos. Encontramos más tarde en Ortega y Gasset una generalización de tal punto de vista mediante una extensión del concepto: «Llamo "escolasticismo" a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante —en el espacio social o en el tiempo histórico— de aquel en que es aprendida y adoptada[30]». De una manera más rotunda y directa, pero también más unilateral, se expresó Ortega en un famoso prólogo. «Pretender que aquellos frailes de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de Ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico… En la recepción de una filosofía ajena, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja, no para entender los problemas, lo que las cosas son, sino para llegar a entender lo que otro pensó sobre ellas y expresó en ciertos términos. (…) De aquí que *todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología*[31]».

A pesar de los viejos prejuicios ilustrados y del más reciente desprecio de nuestra época tecnológica hacia la Edad Media en general y hacia la escolástica en particular, debemos proseguir nuestra tarea sin preocuparnos demasiado de ellos, aunque conscientes de las dificultades que nos

acechan. El mejor estudioso del tema, Martin Grabmann, un bávaro lleno de energía, erudito e innovador, comenzó precisamente su imponente reconstrucción del método escolástico preguntándose con cierta ironía si escribir una historia de la escolástica no significaba

«ponerse de espaldas a la vida y a la actividad del espíritu moderno», y si tal historiador «no se asemeja a un anticuario, a un coleccionista, que consigue con pasión viejas monedas fuera de circulación, libros y objetos antiguos que solo interesan a los especialistas y a los aficionados[32]».

Schola, scholasticus, scholastica

La organización de la enseñanza por parte de la Iglesia marca el comienzo de la cultura medieval en Europa. Las *scholae* constituyeron el centro de este proceso. Su finalidad era doble: por una parte, contribuir a elevar la formación intelectual del clero, y, por otra, recuperar la cultura clásica para una mejor sistematización de la doctrina cristiana. En el bajo latín *schola* tenía un uso militar con el que se designaba la tropa, la compañía o guardia. Posteriormente, pasó a significar el grupo de clérigos que formaba la casa de un obispo o la corporación de sacerdotes de una iglesia catedral[33]. Finalmente, el término indicó la escuela en la que se impartía la enseñanza. Etimológicamente, *schola* procede del sustantivo griego *skholé*, que significaba, como es sabido, ocio. Aristóteles en las primeras líneas de la *Metafísica* alude a ello cuando afirma que la ciencia, y en concreto la geometría, surgió allí donde había *skholé*, en la casta sacerdotal de los egipcios. Esa observación sociológica implicaba no solo la separación entre trabajo manual e intelectual, sino el desprecio hacia el trabajo manual, algo común en la cultura griega. Este prejuicio social se heredó en la sociedad medieval. Incluso un poeta-estudiante pobre de solemnidad como Rutebeuf, proclama con orgullo: «yo no soy obrero de las manos[34]».

Hubo varios tipos de escuela. Las primeras *scholae* fueron las monacales, que estaban anejas a un monasterio bajo la autoridad del abad. Su tarea principal durante los siglos que siguieron a las invasiones de los bárbaros fue la de conservación, transcripción y transmisión de las escasas fuentes paganas disponibles. En este aspecto, la aportación de la orden benedictina fue decisiva. En San Benito se sintetizan los dos momentos espirituales del monacato: huir y fundar. Anacoreta en Subiaco y más tarde fundador del monasterio de Monte Cassino, con su *Regula monachorum* superó la dispersión y la anarquía de los primeros tiempos del monacato occidental, dándole a este un lazo común, la garantía de un espíritu común[35].

Más tarde, se desarrollaron las escuelas catedralicias o episcopales, anejas a la catedral y bajo la supervisión del obispo respectivo. Instruían en un nivel medio a aquellos que deseaban llegar a ser sacerdotes u ocupar cargos públicos. Se extendieron más que las escuelas monacales y de un modo paralelo al incipiente desarrollo urbano[36].

Un tercer tipo, más evolucionado que los anteriores, fueron las escuelas palatinas, anejas a la corte. La primera de ellas fue creada por Carlomagno en el año 781, encargándose de su dirección Alcuino de York, formado en la escuela catedralicia que fundara Beda el Venerable. Alcuino renovó la enseñanza medieval al estructurar mejor los niveles educativos y, sobre todo, al introducir el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) en su plan de estudios[37]. Las siete artes liberales, cuya estructura académica fijó a comienzos del siglo V el romano norteafricano y pagano Marciano Capella, se convertían así en el eje de la enseñanza medieval[38]. San Isidoro de Sevilla, que influyó claramente en Alcuino, había tratado de las artes liberales en los primeros libros de sus *Etymologiae*.

Estas escuelas se irían extendiendo cada vez por más ciudades y en más países mientras sembraban casi en silencio el germen de una nueva cultura que florecerá de modo esplendoroso con el nacimiento de las universidades en el siglo XIII. De estas altas instituciones docentes, culminación de las escuelas medievales y donde brillan los grandes maestros escolásticos, trataremos más adelante, así como de sus métodos didácticos.

No debemos perder de vista, sin embargo, las limitaciones científicas de estas escuelas y el perfil objetivamente modesto de sus representantes. Grabmann ha señalado a este respecto que «el rasgo fundamental de la actividad científica en la época carolingia y en las épocas sucesivas hasta la primera escolástica [es decir, hasta San Anselmo, en el siglo XI] viene dado por la receptividad, por el tradicionalismo. La pre-escolástica es una época de compendios, de reproducciones y compilaciones. (…) Los estudios profanos eran vistos como propedéuticos para la teología. (…) La literatura teológica de la pre-escolástica, con pocas excepciones, está bajo el signo de la reproducción. La literatura de *catenae* y florilegios del fin de la patrística viene imitada y continuada de diversos modos[39]». Y en cuanto a Alcuino, el estudioso alemán destacó su concepción propedéutica de las artes liberales, la no originalidad de su dialéctica, que se basa en San Isidoro de Sevilla, y el interés metodológico de su obra dogmática titulada *De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres* (P. L., t. CI), inspirada en San Agustín y Boecio[40].

Las conclusiones de los historiadores contemporáneos acerca de las escuelas alto-medievales son similares a las formuladas por Grabmann

desde su perspectiva filosófico-teológica. No olvidemos el dato significativo de que el emperador Carlomagno era analfabeto. Esta es, por ejemplo, la opinión de unos estudiosos españoles en una obra reciente:

«*La reducción del número de escuelas y la sustitución de las antiguas públicas por las de carácter monástico y episcopal* fueron procesos lógicos en la historia de los siglos V a VIII. Sin embargo, no se desarrollaron de forma rápida. Prácticamente, hasta los primeros decenios del siglo VI, aquellas escuelas pervivieron en los distintos reinos, aunque, cada vez más frecuentemente, sus maestros fueron abandonándolas para convertirse en preceptores de los miembros de las minorías aristocráticas más interesados por la cultura antigua. El debilitamiento de la escuela antigua como institución, el elitismo de sus maestros y discípulos y el debate en la Iglesia acerca de la validez de una cultura pagana para un cristiano, con el avance de quienes aspiraban a una cultura más espiritual, propiciaron la consolidación de las escuelas monásticas y epis copales[41]».

Veamos ahora, de modo sintético, la evolución semántica del sustantivo *scholasticus*. Inicialmente, quería decir sabio, letrado, hombre cultivado; después, quien enseñaba en una escuela el *trivium* y el *quadrivium*, es decir, las artes liberales. Solo mucho más adelante pasó a significar el maestro que tenía determinadas concepciones filosóficas y empleaba en su enseñanza ciertos métodos.

El término *scholastica* deriva evidentemente de *schola*. En un antiguo diccionario religioso encontramos la siguiente definición: «La escolástica no es sino un simple método; es la filosofía misma que se enseñaba en las escuelas cristianas de la Edad Media[42]». En un sentido similar, la estudiosa italiana Sofia Vanni Rovighi definió la escolástica como «la filosofía y la teología que eran enseñadas en las escuelas medievales». Hay que reconocer, sin duda, la estrecha relación entre *escolástica* y *escuela*. Más que ninguna otra filosofía anterior o coetánea, bien se trate de la filosofía griega o de la islámica, la filosofía escolástica se distingue en su exterioridad por estar vinculada a una específica estructura escolar dotada de una organización y de una metodología muy definidas. Grabmann llegó a caracterizar la filosofía y la teología escolástica como «ciencia de escuela», queriendo así poner de manifiesto la íntima relación existente entre *scholastica* y *schola*, entre el pensamiento medieval cristiano y la escuela[43]. Sin embargo, en esas mismas páginas advertía ya del peligro de confundir el todo con la parte, es decir, de pretender identificar la esencia de la escolástica con la exterioridad de un método didáctico. Sobre este punto volveremos más adelante al intentar definir de modo más preciso en qué consiste el método escolástico.

Fuentes para el estudio del método escolástico

Al no reducir el método escolástico a una mera didáctica de la enseñanza medieval, debemos seguir un camino diverso del tradicional para un estudio fecundo del mismo. Esta tarea está, en lo esencial, bien trazada y también parcialmente culminada gracias a las pacientes investigaciones de Grabmann[44], quien no se contentó con utilizar las fuentes publicadas sino que, rastreando incansablemente en las secciones dedicadas a manuscritos dentro de las grandes bibliotecas europeas, sacó a la luz tesoros hasta entonces desconocidos. Su idea central en este punto consistió en resaltar la necesidad de examinar aquellas obras de la escolástica que, tanto por el contenido doctrinal como por las aportaciones metodológicas, hubieran contribuido a su desarrollo. Son, pues, las propias fuentes medievales las que mejor nos pueden guiar para reconstruir en toda su riqueza el método escolástico, más allá de las inevitables simplificaciones posteriores y de los tópicos repetidos en los manuales. Aquí solo indicaremos las fuentes que nos parecen más valiosas, así como los aspectos novedosos de estas, sin entrar evidentemente en el detalle de las obras.

En la Patrística son dignas de interés para el tema las siguientes obras: el *Perì arkhôn* de Orígenes (P. G., t. XI), donde se distinguen con claridad las verdades transmitidas por la Iglesia de su comprensión racional, que sería labor de los teólogos; los escritos del Pseudo-Dionisio, que tanto influyeron en Escoto Eriúgena y que serían objeto de numerosos comentarios medievales desde Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino (hay edición del *Corpus areopagiticum* en P. G., tomos III y IV, y traducciones modernas de las *Obras Completas* por M. de Gandillac, al francés, y por T. H. Martín-Lunas, al castellano), y donde, con una terminología en parte heredada de Plotino y Proclo, se formula una sugerente teología negativa, y se intenta conciliar la teoría neoplatónica de la emanación con la doctrina cristiana de la creación «ex nihilo»; los opúsculos atribuidos a San Justino y titulados *Quaestiones gentilium ad christianos* y *Confutatio dogmatum Aristotelis*, en los que se hace uso de la dialéctica aristotélica; *La fuente del conocimiento* de San Juan Damasceno (P. G., t. VIII), síntesis teológico-filosófica en la que se emplean numerosas definiciones procedentes de la filosofía griega; las obras del principal Padre latino, San Agustín (destaquemos entre ellas *De civitate Dei*, valiosa teología de la historia, y *De doctrina christiana*, muy influyente en la enseñanza católica), con quien la patrística experimenta un salto cualitativo orientándose hacia un humanismo cristiano en el que se absorberán no solo las doctrinas neoplatónicas sino también el eclecticismo de Cicerón y la dialéctica de Aristóteles, la cual servirá de instrumento para la teología; las *Institutiones* de Casiodoro (colaborador del rey Teodorico), que

pretenden la unión entre la ciencia sagrada y la ciencia profana y que sirvieron de enciclopedia en las escuelas monásticas al aportar una antología de textos antiguos y un tratado de ortografía y transmisión de textos, instrumento de trabajo muy utilizado por los copistas de los escritorios monásticos.

Entre el mundo antiguo y la Edad Media, se encuentra Boecio, el último romano y el primer escolástico, como a menudo es definido. Su aportación es tan diversa como fecunda: de una parte, contribuye a la creación de una terminología filosófica en latín y divulga la lógica aristotélica entre los escolásticos mediante sus traducciones y comentarios de varios tratados del *Organon*; y de otra, elabora un pensamiento filosófico propio en *De consolatione philosophiae*, de tantas resonancias neoplatónicas y estoicas, haciendo también avanzar la naciente teología escolástica en cinco escritos dedicados a ella (P. L., t. LXIV), cuya pretensión es iluminar el dogma católico mediante el recurso permanente a la razón. Puede afirmarse que, en el plano de la lógica, la escolástica depende de Boecio hasta mediados del siglo XII. En efecto, la *logica vetus* comprende las siguientes obras: la *Isagogé* de Porfirio, en traducción y comentario de Boecio; las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles, en la traducción comentada de Boecio; las monografías lógicas de Boecio sobre el silogismo, la división y la definición; el comentario de Boecio a los *Topica* de Cicerón, y el libro de Mario Victorino *De definitionibus*, atribuido a Boecio.

Con San Isidoro de Sevilla surge un enciclopedismo cristiano que intenta recuperar el legado clásico. En su famosa obra *Etymologiae* (P. L., t. LXXXII) encontramos una síntesis de las artes liberales: gramática, retórica y dialéctica (libros I y II); aritmética, geometría, música y astronomía (libro III). El prestigio de esta obra creció con el tiempo hasta convertirse en autoridad científica dentro del mundo medieval. Alcuino de York reconoció su influencia en los medios eclesiásticos al afirmar: «Isidoro, preclarísimo maestro no solo de Hispania, sino también de todas las Iglesias que se expresan en latín». Desde el punto de vista doctrinal ofrece un especial interés su obra *Sententiarum libri tres* (P. L., t. LXXXIII), que es un manual de teología destinado a la formación del clero y cuyo valor teórico y metodológico ha sido justamente subrayado por el profesor Laureano Robles.

Dentro ya de la Escolástica, tanto la especulación filosófico-teológica como su metodología van madurando lentamente. Rabano Mauro, abad de la abadía benedictina de Fulda y después obispo de Maguncia, muerto en el año 856, más un compilador que un pensador original, reforma en *De clericorum institutione* el plan de estudios introducido por Alcuino. Sus obras *De universo* y *De anima* (P. L., tomos CVII-CXII) están influidas por San Isidoro de Sevilla, y por San Agustín y Casiodoro, respectivamente, y

preludian los grandes tratados de la escolástica posterior. Fundó los estudios teológicos en tierra alemana.

A Escoto Eriúgena, que vivió en el siglo IX y fue profesor en la escuela palatina de la corte de Carlos el Calvo, le debemos no solo la traducción del *Corpus areopagiticum* y la redacción de algunos penetrantes comentarios sino, sobre todo, el haber escrito una valiosa obra original, *De divisione naturae* (P. L., t. CXXII), donde se intentan conciliar filosofía neoplatónica y cosmovisión cristiana. «Esta obra producida por un profundo genio especulativo, aislada en aquella época de tradicionalismo y recepción, se muestra singular incluso solo por sus fuentes[45]». En caso de conflicto entre la autoridad y la razón, Eriúgena se inclina, de modo audaz en su tiempo, por la segunda: «nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur[46]».

La metodología científica es el tema central de estas dos obras: *Dialogus inter discipulum et magistrum de philosophia et eius speciebus*, del siglo XI, conservada en un manuscrito de Múnich[47], y *Speculum universale*, del siglo XII, escrita por el teólogo francés Radulfo, apellidado

«Ardens» por su elocuencia[48]. La división de la ciencia que nos presenta el *Speculum* (*Theorica, Ethica, Logica* y *Mechanica*) estará presente más tarde en Hugo de San Víctor e incluso en San Alberto Magno y Roberto Kilwardby. Llama la atención la compleja estructura de la Mecánica, dividida en siete disciplinas y estas a su vez subdivididas en numerosas artes. Su definición de la ciencia como «vera perceptio mentis infinita infinite comprehendens» resulta sin duda sugestiva. La importancia de Radulfo para la historia del método escolástico consiste en esto: «no solo usa, en la práctica, los términos filosóficos para exponer y aclarar los misterios de la fe, sino culmina también una *investigación metodológica sobre la legitimidad y sus modos de transposición de la terminología filosófica al campo de la teología*[49]». Resulta interesante asimismo su expresión *naturalis facultas* con la que Radulfo Ardens designaba el saber profano en oposición a la teología, casi un siglo antes de lo que suponía H. Denifle en su historia de las universidades medievales.

Con San Anselmo de Aosta, el más relevante pensador cristiano del siglo XI, la dialéctica se reconcilia definitivamente con la ortodoxia (P. L., tomos CLVIII y CLIX). Su lema «fides quaerens intellectum» consagró para siempre la legitimidad del trabajo intelectual en asuntos de fe y ha sido aceptado por muchos como síntesis del espíritu escolástico. Destaquemos entre sus obras respecto a nuestro tema el *Monologium* (donde formula las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios), el *Proslogium* (donde propone su prueba *a priori* de la existencia de Dios, llamada posteriormente «argumento ontológico», de tan escasa aceptación en la escolástica como

favorable acogida en el moderno racionalismo europeo) y *Cur deus homo* (un intento de reconstrucción racional del Cristo histórico). En ellas caracteriza las demostraciones como *rationes necessariae*, lo que implica una tendencia racionalista evidente aunque no excluya la doctrina revelada, y que, en mi opinión, no puede calificarse simplemente de «ocasional exageración de San Anselmo en sus expresiones», como pretende Grabmann[50].

En el siglo XII las aportaciones metodológicas, tanto teóricas como didácticas, son más abundantes y más ricas. El *Heptateuchon* de Teodorico de Chartres es una enciclopedia de las artes liberales. A Hugo de San Víctor le debemos una útil aportación al método escolástico en su *Didascalion* (P. L., tomos CLXXV-CLXXVI). Sobre la enseñanza de la lógica podemos consultar dos obras de Juan de Salisbury, *Metalogicon* y *Entheticus* (P. L., t. CXCIX). Como fuente para la historia del método escolástico está también el libro de Alano de Lille *Theologicae regulae*, en el cual utiliza un procedimiento matemático-deductivo. La obra polémica de Gualterio de San Víctor titulada *Contra quatuor labyrinthos Franciae* representa un ataque frontal contra Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto Porretano, o sea, una descalificación de la dialéctica escolástica. Pero el escrito más valioso de este período sobre el método escolástico es *Sic et non* de Pedro Abelardo, pensador de primer orden dentro de la filosofía medieval y el más brillante maestro de su siglo. «El objetivo clarísimo de *Sic et non* era enseñar a los jóvenes alumnos a agudizar su espíritu con vistas a la discusión y proporcionarles materiales para ejercicios dialécticos en teología[51]». Volveremos más adelante sobre esta obra al tratar de la enseñanza escolástica.

El siglo XIII es el siglo de las universidades, a donde acuden miles de estudiantes de toda Europa para aprender de los grandes maestros escolásticos. «Bolonia, París, Oxford nunca tendrán tantos profesores y estudiantes y el método universitario —el escolasticismo— nunca construirá monumentos más extraordinarios que las *Sumas* de Alberto Magno, de Alejandro de Hales, de Roger Bacon, de san Buenaventura, de santo Tomás de Aquino[52]». Es también el siglo en el que por primera vez el Occidente cristiano conoce en su integridad el *Corpus aristotelicum* junto a los comentarios del filósofo andalusí Averroes. Las traducciones desempeñaron un papel fundamental en esta transmisión, destacando el trabajo colectivo de las llamadas Escuelas de traductores de Toledo en el trasvase del árabe al latín, y la labor admirable del dominico Guillermo de Moerbeke en las traducciones latinas del texto griego de Aristóteles[53]. La irrupción del racionalismo y naturalismo aristotélicos en la cosmovisión cristiana produjo una verdadera revolución intelectual. Consiguientemente, se amplió el horizonte filosófico al renovarse en profundidad los estudios lógicos y

ontológicos, y al comenzar a desarrollarse nuevos campos como la psicología, la política y la cosmología. El método también experimenta cambios al contacto con el pensamiento filosófico islámico, y en particular por la recepción de los *Tafsīrāt* o *Grandes comentarios* de Averroes. Otro aspecto de interés era el intento de conciliar filosofía y religión presente en pensadores musulmanes como al-Fārābī, Avicena y Averroes, lo que ha llevado a algunos medievalistas como Carra de Vaux, Gauthier y Cruz Hernández, entre otros, a utilizar la expresión «escolástica musulmana», y que en su época motivó el aprovechamiento por la teología católica de diversas tesis de origen islámico, como puede verse, por ejemplo, en el tomismo[54].

Las principales novedades escolásticas del siglo XIII se condensan en Santo Tomás de Aquino: novedad en muchos de los problemas planteados (buena parte de los cuales es de matriz aristotélico-averroísta), novedad en la estructura de los comentarios y novedad también en el método de enseñanza con el restablecimiento de las *disputationes*, de donde surgirían las *quaestiones disputatae* y los *quodlibeta*. El gran maestro dominico distingue con más claridad la filosofía de la teología, y a esta de la mística. Señalemos entre sus contribuciones teóricas al método escolástico su prólogo al Comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, los capítulos introductorios de la *Summa contra gentiles* y la *Expositio super librum Boethii de Trinitate*.

Con San Buenaventura se avanza en la concepción del método teológico, como puede verse en las *Collationes in Hexaëmeron* y en un breve escrito titulado *De reductione artium ad theologiam*, aunque él se desvincula del aristotelismo y busca en el fondo dar un sustrato místico a la reflexión teológica.

En una línea opuesta, es decir, de recuperación del naturalismo aristotélico, e incluso de avance decidido en el método experimental del que surgiría la ciencia moderna, se hallan San Alberto Magno y Roger Bacon. El primero, quien introdujo el pensamiento aristotélico en toda su riqueza especulativa, prestó también atención a las ciencias de la naturaleza, sobre todo la biología, y consideró la experiencia como criterio de verdad en el estudio de lo particular y contingente. Bacon, por su parte, abordó en su *Opus Maius* las relaciones entre filosofía y teología, así como el conocimiento experimental. En el *Opus Minus*, que complementaba la obra anterior, desarrolló su propio punto de vista sobre la relación de la teología tanto con la filosofía como con la ciencia. Según él, para conocer la naturaleza, el método correcto es el experimental. Por eso, critica el argumento de autoridad y hace ver la insuficiencia del método deductivo en la investigación científica: «La autoridad no da el saber, sino solo la

credulidad. El razonamiento no puede distinguir entre el sofisma y la demostración, a menos que efectúe la conclusión por medio de la experiencia. (…) Hay dos modos de conocer: por argumento y por experimento; el argumento concluye y nos hace concluir la cuestión, pero no elimina la duda». Defendió la explicación matemática de los fenómenos, siguiendo así las enseñanzas de su maestro Roberto Grosseteste, y llegó a interesarse por problemas de ingeniería y construcción en el tratado *De mirabili potestate artis et naturae*.

La enseñanza escolástica: *lectio, quaestio* y *disputatio*

La escolástica no se reduce a un método didáctico, pero este forma parte inseparable de aquella. Como toda creación cultural, ese método no surgió de golpe y en el vacío sino que fue el resultado de un lento proceso en el que fue experimentando cambios de todo tipo. Veamos ahora algunos momentos de dicha evolución.

Con el desarrollo de las ciudades, en las que se van centralizando las relaciones económicas, sociales y culturales desde finales del siglo XI, los monasterios van quedando aislados y las escuelas monásticas entran en decadencia. Las escuelas urbanas, en su mayor parte catedralicias o episcopales, pero en otros casos comunales, a cargo de los concejos, como en Bolonia, Pavía y Salerno, cobran un papel protagonista al adaptarse mejor a las nuevas condiciones de la sociedad medieval[55].

Desde el punto de vista teórico, quien rompe con el método tradicional, ligado a la enseñanza de las artes liberales y a la exposición de las «autoridades» mediante una hermenéutica rudimentaria, es el brillante maestro parisino Pedro Abelardo en su obra *Sic et non*[56]. En el prólogo explica bien el objetivo que pretende: «dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus». Es decir, mediante la duda sobre el sentido de determinadas sentencias de los Padres, llegamos a interrogarnos, a buscar más a fondo; es así, a través de esta puesta en cuestión teórica, como alcanzaremos la verdad. La aparente *dissonantia* de la doctrina patrística que se nos presenta en ocasiones debe disolverse a través de una serie de cautelas metodológicas en el examen de tales escritos. Mediante un esfuerzo máximo en la búsqueda de la verdad se conseguirá al fin la maduración del lector y una mayor agudeza mental: «quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant». La pregunta constante representa la primera clave o llave de la sabiduría. Superando la exégesis tradicional, se introduce así la dialéctica en el método escolástico.

De gran interés metodológico son estas reglas de concordancia que ofrece Abelardo[57]:

1. Tener presente si el texto está manipulado, si el traductor se equivocó, o si uno mismo no lo comprende.
2. Tener presente si el enunciado controvertido ha sido modificado después por el autor.
3. Valorar un enunciado teniendo en cuenta las circunstancias, sobre todo las de tiempo.
4. Advertir si los mismos términos en autores diferentes tienen significados diferentes.
5. Distinguir los géneros literarios y no colocar al mismo nivel las Escrituras y sus intérpretes. A estos hay que juzgarlos con libertad y no creerlos por necesidad, «non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate». En todo caso, debe prevalecer la autoridad mayor.

Encontramos un método similar al de Abelardo en el jurista Graciano (muerto antes de 1160), aunque su objeto científico sea distinto: el derecho canónico, y no la teología. El título de su famosa obra ya resulta muy significativo: *Concordantia discordantium canonum*, editada en Bolonia hacia 1140. Hasta entonces el derecho canónico no era una disciplina independiente. Solo existían diversas colecciones de normas eclesiásticas muy desiguales y a veces contradictorias entre sí. La pretensión del monje Graciano fue precisamente la de elaborar un conjunto homogéneo de disposiciones mediante la concordancia de los cánones discordantes, y de ahí el nombre del libro. La influencia de la metodología abelardiana parece evidente; su éxito como *auctoritas* en el campo del derecho lo convirtió pronto en un clásico, vigente durante siglos: «las reglas relativizantes y los principios de crítica textual, sacados del método *Sic et non*, jugaban en él un gran papel. Su obra era desde el punto de vista didáctico tan brillante que llegó a ser del mismo golpe *el* manual pedagógico y científico. Como obra de autoridad recibió la denominación *Decretum Gratiani* y ha sido comentado con frecuencia. Con las adiciones (sobre todo los decretos papales) de los siglos posteriores formó la base del *Corpus iuris canonici* de 1580; este último ha continuado existiendo hasta el comienzo de este siglo (1917[58])».

Se ha conservado un testimonio precioso del siglo XII sobre los métodos de enseñanza en las escuelas de teología, gracias a la obra titulada *Verbum abbreviatum*[59], que fue escrita por un maestro llamado Pedro, del que se ignora el apellido pero que recibió el sobrenombre de

«Cantor» por el oficio que desempeñó en la catedral de París. Poco sabemos de su vida: que nació en París y murió en 1180, que fue canónigo y rector de una escuela de teología durante muchos años, que renunció al

nombramiento de obispo y que escribió varias obras, aunque solo se editó la ya citada. Veamos este sugestivo texto suyo: «La ejercitación de la Sagrada Escritura consiste en tres cosas: la lectura, *lectionem*, la disputa, *disputationem*, y la predicación, *praedicationem*. (…) La lectura es como el fundamento, el cimiento de todo lo demás, porque a través de ella se disponen las restantes utilidades. La disputa es como la pared en este ejercicio y edificio: porque nada queda plenamente entendido, o es predicado con fidelidad, si antes no ha sido triturado con el diente de la disputa. En cuanto a la predicación, a la que sirven las anteriores, es como el techo que protege a los fieles del calor, y del torbellino de los vicios. Por consiguiente, después de la lectura de la Sagrada Escritura, y mediante la disputa sobre lo dudoso y su examen, se debe predicar, y no antes[60]». De este esquema tripartito deriva el papel básico de la lectura en el aprendizaje. También encontramos aquí un eco del diálogo platónico, es decir, de la importancia del debate o disputa filosófica en el proceso de comprensión, cuando se afirma de modo rotundo que «nada queda plenamente entendido (…), si antes no ha sido triturado con el diente de la disputa».

A partir de 1140 comienza a conocerse en el Occidente latino la *logica nova*, es decir, *Primeros Analíticos* (la teoría formal del silogismo), *Segundos Analíticos* (sobre la demostración), *Tópicos* (la dialéctica como ciencia del razonamiento de lo probable) y *Refutaciones sofísticas*

(sobre los sofismas). La *logica nova* ejerció su influencia en el método escolástico, sobre todo en la dialéctica, como señaló en el *Metalogicon* Juan de Salisbury[61]. Pero ese método tenía raíces propias, como hemos visto, y siguió un rumbo marcado más por sus tendencias internas que por préstamos externos.

La filosofía medieval El método de enseñanza escolástico alcanza su madurez durante el siglo XIII en las universidades, que representan la culminación de las escuelas urbanas[62]. A finales del siglo XII, los principales centros intelectuales europeos eran París (letras), Bolonia (derecho), Salerno (medicina) y Toledo (ciencias). Desde comienzos del siglo XIII van naciendo las universidades. Unas, ligadas a centros anteriores y llamadas por ello *ex consuetudine*: París, Oxford, Cambridge, Montpellier, Orleans, Padua y Pavía. Otras, centros nuevos y por eso llamadas *ex privilegio*, como Salamanca, Nápoles, Toulouse, Coimbra y Valladolid. Se estructuran en las Facultades de Teología, Artes, Derecho y Medicina, cada una de ellas con su propia organización académica, aunque no todas las universidades contaban con esas cuatro facultades.

En los últimos años se ha avanzado considerablemente en el conocimiento de la enseñanza y la investigación durante la Edad Media. Aprovecharemos aquí estas nuevas perspectivas.

La Facultad de Artes (es decir, lo que llamamos en nuestra época y en nuestro mundo latino Filosofía y Letras) tenía un carácter instrumental, pues no se podía acceder al estudio en las otras facultades sin poseer antes el título de Maestro en Artes[63]. En ella se estudiaban las siete artes liberales, antes agrupadas en el *trivium* y *quadrivium*: gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música. Hacia mediados del siglo XIII, por influencia aristotélica, la enseñanza para estos futuros bachilleres y maestros se centraba en la lógica (a la que se añadían la dialéctica y la retórica), la física, la metafísica y la filosofía moral. A partir de la irrupción en sus aulas de maestros de inspiración averroísta, los llamados «averroístas latinos», esta Facultad subrayó su perfil filosófico entrando en pugna por la hegemonía intelectual con la Facultad de Teología, que coronaba la estructura de la universidad del Medievo. No olvidemos el control eclesiástico sobre las universidades, que llegaba hasta el punto de que sus alumnos no dependían de la jurisdicción civil sino de la eclesiástica. Veamos algunos ejemplos de censura en la Facultad de Artes de París: «no se lean los libros de Aristóteles de metafísica o de filosofía natural, ni las sumas de ellos, o la doctrina del maestro David de Dinant, o del hereje Amalrico o del Moro hispano [Averroes[64]]»; «decretamos y ordenamos que ningún maestro o bachiller de nuestra Facultad se atreva a plantear o disputar sobre alguna cuestión puramente teológica, como la Trinidad y la Encarnación, y también de todo lo que se le asemeje[65]»; prohibición de enseñar en público o en privado las doctrinas de Guillermo de Ockham[66].

Dos son los elementos centrales del método escolástico, es decir, los procedimientos didácticos: la *lectio* y la *quaestio*. En la primera, el estudiante entraba en contacto con la ciencia a través de un texto que era leído. No se leían manuales, ni se dictaban apuntes, sino que se leían y comentaban los textos filosóficos, teológicos o jurídicos de las «auctoritates» (la Biblia, los Padres, Aristóteles, etc.), o sea, las fuentes. Subrayemos este aspecto tan moderno de la enseñanza universitaria en un país como el nuestro donde los textos filosóficos han estado durante largo tiempo ausentes de las aulas. «La *lectio* es adquisición de la ciencia por el estudio de los textos (…) Hay la *lectio* del maestro (*lego librum illi*), la *lectio* del discípulo (*lego librum ab illo*) y la *lectio* privada (*lego librum*). Enseñar es leer, leer en sentido técnico: el profesor *lee* su texto; su curso se llama una *lectio*, y él se llama expresamente *lector*[67]». Desde 1215 los estatutos de la Universidad de París distinguían dos clases de *lectio*: una exposición breve y muy ceñida al texto, llamada *cursoria*, y otra más amplia y detallada, a la que se denominaba *ordinaria*.

Obsérvese la centralidad que va adquiriendo el libro en la cultura de la Baja Edad Media. Toda una incipiente industria editorial comienza a surgir

entonces. «El libro ya no es objeto de lujo sino que se ha convertido en instrumento. Trátase de un nacimiento más que de un renacimiento, mientras se aguarda a que llegue la imprenta. (…) A la sombra de las universidades se constituye todo un pueblo de copistas —a menudo son estudiantes pobres que se ganan así su subsistencia— y de libreros, *stationarii*[68]».

Desde un punto de vista interno, pueden distinguirse tres etapas o fases en la *lectio: littera*, explicación literal del texto, poniendo de relieve su estructura gramatical; *sensus*, análisis claro de su contenido; y *sententia* o comprensión profunda del texto. Sin duda, la coronación de la *lectio* es la *sententia*, pues en esta culmina la hermenéutica escolástica cuando penetramos el espíritu del texto y alcanzamos su significado más oculto. Pero en general predomina, como ha observado justamente Chenu, el carácter analítico del método escolástico, que, una y otra vez, descompone, divide y subdivide para poder comprender mejor al final la estructura y el significado del texto que tenemos delante.

Tratemos ahora de la *quaestio*. A veces, durante el desarrollo de la *lectio*, la aclaración del significado de un término, la comprensión de un concepto o la oposición entre unas «auctoritates» y otras suscitaban problemas, dudas, *dubia*, y preguntas, es decir, *quaestiones*. En este nuevo método de exposición se desborda el texto, se va más allá de él. Encontramos una gran variedad en su desarrollo histórico. En el caso de la Facultad de Artes de París, por ejemplo, se ha observado a veces su uso en un contexto no dialéctico donde el maestro responde puntualmente a las cuestiones suscitadas a partir del comentario; en otras ocasiones, las dudas daban lugar a complejas discusiones alejadas de los textos-base; un ejercicio escolar habitual era también el de responder razonadamente a un elenco de *sofismas*[69].

Mediante la *quaestio* se pasa de una fase interpretativa a una fase creadora, innovadora, en la que es posible poner en cuestión incluso tesis generalmente admitidas, porque de lo que se trata ahora es de afrontar con argumentos convincentes nuevos problemas provocados bien por la propia evolución doctrinal de la escolástica, bien por la aparición de nuevas teorías de origen greco-árabe, bien por la nueva sensibilidad de algunos sectores intelectuales. «En adelante, el profesor no es ya solo un exégeta, es un maestro que, según la expresión transmitida, “determina” las cuestiones, no por el juego de las autoridades que dejaría la inteligencia vacía, aunque fuera en la obediencia y la certeza, sino por razones que descubren al espíritu la raíz de las cosas[70]».

Poco a poco, la *quaestio* fue cobrando importancia en la enseñanza escolástica hasta alcanzar su autonomía como *quaestio disputata* al margen de la *lectio*, en lo que será la organización de un debate o disputa pública,

disputatio, sobre una cuestión de interés general. Los estatutos de la Facultad de Artes de París distinguían estos dos tipos: la *disputatio in scolis*, un debate interno en la clase dirigido por el profesor (con frecuencia, ejercicios de dialéctica), y la *disputatio in studio solempni* o *disputatio magistrorum*, debate que estaba abierto a maestros y estudiantes de otras escuelas y en el que a veces intervenían varios *magistri*. Hacia mediados del siglo XIII, *disputare* será ya una nueva tarea para los profesores, y que se añade a la tradicional de impartir la *lectio* todas las mañanas de los días laborables o lectivos. La *disputatio in studio solempni* se celebraba por la tarde, bajo la dirección de un maestro, una vez por semana durante todo el año, era anunciada con antelación en las diferentes escuelas y en ella se formulaban por maestros y bachilleres una serie de objeciones que eran respondidas provisionalmente por el bachiller que llevaba el peso del debate con la ayuda del maestro y, al día siguiente y de modo definitivo, por el *magister* en lo que se llamaba la *determinatio magistralis*. En esta, el maestro de la facultad correspondiente que había dirigido la *disputatio* formulaba su tesis, sintetizaba las objeciones planteadas en la sesión anterior, exponía los argumentos a favor de su punto de vista y respondía por último a las objeciones. El acta o informe escrito de la *determinatio*, no de la *disputatio*, es lo que constituye el género literario que llamamos *quaestio disputata* [71].

Como ha indicado O. Weijers para el caso de la Facultad de Artes de París, la *disputatio* cumplía estas diversas funciones: ejercicio, examen, enseñanza e investigación o polémica[72]. Tomás de Aquino distinguió dos tipos de *disputatio* en la Facultad de Teología: una que se hace para eliminar la duda y otra que sirve para que el oyente llegue a descubrir por sí mismo la verdad; en el primer caso, los argumentos se basan en las «autoridades» aceptadas, mientras que en el segundo van a la raíz del problema y explican el cómo[73].

En el interior del género de debate de la *quaestio disputata* surgió un nuevo tipo conocido como *quodlibet*, porque en él cualquiera de los asistentes podía preguntar sobre lo que quisiera, *de quolibet ad voluntatem cuiuslibet*. Se celebraba solo dos veces al año y la iniciativa estaba en manos de los oyentes, que podían plantear la cuestión que desearan, a diferencia de los debates ordinarios, en los que el maestro anunciaba de antemano el tema a discutir y que podía, por tanto, preparar. Dada la libertad y espontaneidad que impregnaban las disputas quodlibetales, esta literatura resulta valiosísima para nosotros, pues permite conocer mejor el pensamiento genuino de un maestro, así como las corrientes ideológicas del mundo universitario de la época. Por ejemplo, los registros conservados en la Facultad de Artes de París nos muestran un gran interés hacia la biología, provocado sin duda por el reciente manejo de los tratados naturalistas de

Aristóteles. Las cuestiones planteadas oscilan entre la curiosidad y la ingenuidad de quien descubría un nuevo mundo, su propio cuerpo[74]: «si tener un corazón grande es causa de hinchazón», «si el esperma es blanco», «si renace la cola de una serpiente tras cortarla», «si los monjes deben ser más gordos que los demás» (¡).

Era un reto para el profesor no solo por lo incierto del tema y de las objeciones, sino también por la imprevisible intención del oyente. A este original tipo de disputa escolástica se le denominaba *disputatio generalis*. Se han conservado pocas reportaciones, que eran las notas tomadas por los oyentes en la disputa pública. La literatura que manejamos contiene la redacción de los quodlibetos preparada por el maestro tras la disputa. Muchos *magistri* nunca se arriesgaron a tal tipo de debates, y por eso la literatura quodlibetal es tan escasa[75]. La viveza de las discusiones, el atractivo de algunos temas suscitados espontáneamente en las *quaestiones quodlibetales*, la finura especulativa y el perfeccionamiento dialéctico que nos muestra esta literatura escolástica reflejan aquel mundo intelectual tan rico en conceptos como intenso en las disputas[76]. El pensador que más talento mostró en sus intervenciones y que más innovó teórica y metodológicamente fue Tomás de Aquino, aunque también hay que destacar la brillante contribución, entre otros, de Duns Escoto[77]. El período de esplendor de este tipo de disputas académicas se extendió entre 1250 y 1320.

La organización estatutaria y el reflejo documental conservado de la *disputatio* medieval han sido estudiados recientemente desde un punto de vista comparativo entre las diversas facultades existentes[78]. Hay una semejanza en las grandes líneas de la disputa teológica y la filosófica o de los «artistas»: «la lectura de textos da lugar a cuestiones, en un momento dado estas cuestiones son tratadas separadamente de la *lectio*, son objeto de discusión entre el maestro y sus estudiantes, con intervención de un *respondens* y de uno o varios *opponentes*, siguen generalmente un esquema determinado y son objeto con frecuencia de una redacción por el maestro según el esquema habitual de las cuestiones disputadas[79]». Parece que la introducción de la disputa escolástica en la enseñanza universitaria fue más tardía en la Facultad de Artes que en la de Teología. Una de las formas más espectaculares de estas disputas, la *disputatio de quolibet*, tuvo más arraigo en las Facultades de Teología y de Medicina. Desde nuestra lejana perspectiva histórica, debemos reconocer su contribución al desarrollo intelectual de la Europa medieval. Como ha escrito O. Weijers, «fue [la *disputatio*] un formidable instrumento de investigación y de enseñanza. Es en gran parte gracias a ella como los intelectuales han aprendido a analizar y a razonar según un modelo que permitía comprender todas las facetas de un problema e ir siempre más lejos en la búsqueda de la verdad[80]».

Hay una relación estrecha, como es lógico, entre métodos de exposición o didácticos y géneros literarios. Entre estos podemos señalar la *glossa*, que era la simple anotación del texto, y que podía estar entre líneas, *glossa interlinearis*, o en los márgenes del manuscrito, *glossa marginalis*.

Un desarrollo de la glosa, tanto en amplitud como en homogeneidad, será la *expositio*, que es ya un comentario general de una obra. La *expositio*, a su vez, se irá diversificando y de ella surgirán tanto la *paráfrasis* como el *comentario literal*. Alberto Magno usó con frecuencia la paráfrasis de los respectivos parágrafos en los textos comentados, mientras que Tomás de Aquino prefirió los comentarios literales, siguiendo en esto el modelo de los *tafsīrāt* o grandes comentarios de Averroes. Predomina en los comentarios tomistas el análisis minucioso del texto, la comprensión de su estructura formal y la profundidad en el desvelamiento de los conceptos.

Otro género literario, al que acabamos de referirnos y del que ya hemos explicado su génesis, es la *quaestio*, en sus dos formas, *quaestio disputata*, más regulada por el maestro, y la *quaestio de quolibet*, más libre y abierta. Ambas reflejan la vitalidad de la enseñanza escolástica en este siglo y la amplitud de su horizonte especulativo.

La *summa* es otro género literario que ya existía antes del siglo XIII, pero que fue en este siglo cuando alcanzó sus mejores logros. En el vocabulario del siglo XII, cuando nacen las primeras obras del género, el término designaba una colección elaborada y sintética de sentencias. Recordemos en esa primera etapa, entre otras, la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Víctor y la *Summa philosophiae* de autor desconocido, aunque atribuida en el pasado a Roberto Grosseteste. Roberto de Melun, autor también de una *summa*, define este nuevo género como «singulorum compendiosa collectio». La creciente complejidad de los estudios teológicos y la recepción del sistema filosófico aristotélico durante el siglo XIII trajeron consigo una evolución de las *summae*. Su finalidad será ahora la elaboración sistemática de una ciencia que sea asequible a los universitarios. Un competente estudioso contemporáneo ha llegado a distinguir un triple objetivo en ellas: la exposición de manera concisa del conjunto de un campo científico determinado; la organización sintética de los objetos, más allá de un análisis fragmentario, y la adaptación pedagógica de la obra a los estudiantes. «La suma es, en la Universidad medieval, el fruto maduro de la más alta enseñanza», concluye[81]. La *Summa contra gentiles* y, en especial, la *Summa theologica* de Tomás de Aquino son paradigmas en su género.

Durante el siglo XIII, y sobre todo en el siglo XIV, la lógica formal alcanza un gran perfeccionamiento y explora nuevos campos al centrarse algunos innovadores escolásticos en las propiedades lógico-semánticas de los términos, iniciándose así la *logica modernorum*. Recordemos entre sus

principales representantes a Pedro Hispano, Guillermo de Sherwood, Guillermo de Ockham y Juan Buridán. Los «terministas» abrieron un camino fecundo para la ciencia posterior[82]. Como gustaba de repetir Paul Vignaux, y como tuve el placer de escucharle en un seminario en Nápoles, «si la Edad Media ha acabado en edad crítica, ha sido por el perfeccionamiento de la lógica».

En el siglo XV la decadencia de la escolástica es visible. Los ricos debates de antaño se convirtieron en una caricatura de sí mismos, en un juego de sutilezas y bizantinismos (lo que Gramsci llamaba «cortar un pelo en cuatro»), mientras se producía un peligroso aislamiento de la vida social y un infecundo estancamiento de la teoría. En siglos posteriores, los centros eclesiásticos de teología y filosofía, así como las Facultades de Letras de algunos países católicos, irán sustituyendo en su enseñanza la mejor literatura escolástica por la empobrecedora utilización de un manual, *compendium*. A la defensiva de los nuevos avances, tanto en el terreno de la ciencia como en el de la filosofía, y temerosa de los cambios sociales que caracterizaron los tiempos modernos, la escolástica languideció irremediablemente. Solo las brillantes aportaciones de los grandes escolásticos españoles del Barroco y el nuevo aliento de la neoescolástica desde finales del siglo XIX indican un cambio de tendencia, en un intento meritorio por recuperar, renovadas, las mejores tradiciones especulativas y metodológicas del pasado medieval.

Hacia una definición del método escolástico

El método escolástico ha sido, en general, poco estudiado, mal comprendido e injustamente valorado. Intentaré reflejar a continuación un resumen de las posiciones más características sobre él. En primer lugar, la de aquellos que lo han definido por su mera exterioridad, es decir, que han identificado método escolástico con método expositivo o didáctico. Así, la de un viejo diccionario religioso: «La escolástica no es sino un simple método; es la filosofía misma que se enseñaba en las escuelas cristianas de la Edad Media[83]». Tenemos otro ejemplo más reciente en la acepción que de «escolástica» y «método escolástico» ofrece un estudioso actual: «el método común de enseñanza y aprendizaje usado en diversas disciplinas, especialmente en filosofía y teología, en las escuelas medievales después del siglo XII[84]».

Otros historiadores de la filosofía han formulado un juicio unilateral sobre este método al destacar únicamente su negatividad. «El método escolástico (escolasticismo) se caracteriza por sutilezas en el análisis y en la definición

verbal y conceptual, por la excesiva valoración del factor conceptual-abstracto, verbal, por la renuncia a partir de la experiencia, de la realidad, de los hechos[85]». Para W. Wundt, por su parte, la esencia de la escolástica consiste en considerar como principal tarea de la investigación científica un esquematismo conceptual que es aplicado de modo uniforme a los más diversos problemas, y en dar un valor exagerado a ciertos conceptos generales y, en consecuencia, también a los símbolos verbales que designan tales conceptos[86].

Una mejor comprensión del problema hallamos en el medievalista belga Maurice De Wulf, tan ligado a la Universidad de Lovaina. Comenzó distinguiendo entre métodos constructivos y métodos pedagógicos o didácticos[87]. Respecto a los primeros, se habría empleado, según él, el método sintético o deductivo en la primera escolástica (Escoto Eriúgena, San Anselmo y Alano de Lille), el método analítico al comienzo de la segunda escolástica, y el método analítico-sintético en su época de esplendor. Entre los métodos didácticos señala el comentario de texto, la exposición sistemática, la argumentación silogística y las reglas metodológicas de Pedro Abelardo. Posteriormente, De Wulf rechazó que se definiera la filosofía escolástica por el método, ya que en tal caso no se tendría en cuenta la doctrina. Para él hay una característica común entre esos pensadores, lo que llama una «síntesis escolástica», y cuyos rasgos principales son los siguientes: el rechazo a toda forma de panteísmo, el reconocimiento del valor de la personalidad, el reconocimiento de la existencia de seres inmateriales y la objetividad del conocimiento humano. Por ello, en su propia definición subrayó que todas las grandes filosofías escolásticas (y usaba el plural intencionadamente) son síntesis que se ocupan de todas las cuestiones filosóficas, y dentro de las cuales todas las respuestas están ligadas de forma armónica por la síntesis común antes aludida.

Desconfiando de la utilidad de definir la escolástica de un modo preciso, ya que entonces solo se usarían abstracciones que no reflejaban la complejidad y diversidad del pensamiento medieval, Bernhard Geyer, autor del volumen correspondiente a este período en el famoso *Grundriss* de Ueberweg[88], se limitó a señalar algunas características generales: la independencia metodológica, en principio, de la filosofía en relación con la teología, aunque manteniéndose una relación estrecha entre ambas; la dependencia de la filosofía griega, en concreto de Aristóteles; la existencia de un método común como caracterización exterior.

En un intento de síntesis de sus investigaciones concretas, y teniendo siempre presente el contenido doctrinal de la escolástica como elemento central en cualquier tentativa de conceptualización, Martin Grabmann formuló esta definición de método escolástico: «El método escolástico, al aplicar la

razón, la filosofía, a las verdades reveladas, quiere llegar a un conocimiento lo más profundo del contenido de la fe, para aproximar así de modo sustancial la verdad sobrenatural al intelecto humano pensante, para hacer posible una presentación global, sistemática y orgánica de las verdades de fe y para poder disolver las objeciones suscitadas desde el punto de vista de la razón contra el contenido de la Revelación. A través de un proceso evolutivo gradual, el método escolástico se ha creado una determinada técnica exterior, una forma exterior: por así decirlo, se ha concretado y materializado[89]». En mi opinión, Grabmann nos ofrece aquí, más que una definición precisa del método escolástico, una descripción global y prolija del núcleo doctrinal de la escolástica, es decir, del intento de racionalizar la fe, de la *fides quaerens intellectum*. La referencia concreta al método solo aparece escuetamente al final, en las últimas líneas. Creo que su inteligente e innovadora reconstrucción del método escolástico, de la que tanto hay que aprender todavía, no fue suficientemente aprovechada por él mismo en la definición antes citada. Subrayó con oportunidad el aspecto teórico que unifica la escolástica, pero devaluó su método que, de forma paradójica, volvió a recuperar gracias a él un merecido reconocimiento en la historiografía filosófica.

En una línea similar a la de Grabmann, pero más modesto en su objetivo, está el autor de la concisa definición que podemos leer en el *Dictionnaire de théologique catholique*: «la escolástica es esencialmente un método de especulación teológica y filosófica tendente a la penetración racional y a la sistematización de las verdades reveladas, con la ayuda de los conceptos filosóficos[90]».

Para el profesor holandés L. M. de Rijk las definiciones anteriores contienen dos defectos: confunden método con doctrina, y parten del prejuicio según el cual la cumbre absoluta del pensamiento medieval se sitúa en el siglo XIII. En oposición a Grabmann, afirma que tomar «escolástica» y «método escolástico» por más que un simple método lleva a un callejón sin salida[91]. Consecuente con su perspectiva formalista y desde una actitud crítica, De Rijk solo se propone definir el método escolástico. Esta es su formulación: «Por “método escolástico” entiendo un método, aplicado en filosofía (y en teología), que se caracteriza por el empleo, tanto para la investigación como para la enseñanza, de un sistema constante de nociones, distinciones, definiciones, análisis proposicionales, técnicas de razonamiento y métodos de disputa, que al principio se tomaron prestados de la lógica aristotélica y boeciana, y más tarde, de manera más amplia, de la propia lógica terminista[92]». Si pretendemos atenernos estrictamente al método, dejando de lado toda referencia doctrinal o teórica, difícilmente se puede criticar esta definición. Pero si valoramos más la «síntesis escolástica», por

decirlo en palabras de De Wulf, si no nos quedamos en «el formalismo exterior» del que hablaba Grabmann, y buscamos una definición intrínseca, quedaremos sin duda insatisfechos.

En opinión de la medievalista italiana M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, la investigación y las consiguientes discusiones historiográficas han mostrado una complejidad tal en el Medievo que resulta imposible cualquier tentativa de definición en términos tan generales. De ahí su conclusión al respecto: «Es, por lo tanto, más útil concentrar un momento la atención precisamente sobre las técnicas externas, porque probablemente solo a este nivel se pueden indicar aquellos elementos característicos de la reflexión llevada a cabo en las "escuelas", en las universidades de los siglos XIII y XIV, que permiten recoger bajo la etiqueta de *escolástica* a pensadores de las orientaciones más diversas[93]». Por mi parte, sintiéndome incapaz de emular a los estudiosos mencionados, no considero conveniente intentar una nueva definición que pretenda superar a las ya comentadas. Después del estudio que he realizado sobre el tema, atendiendo tanto a la evolución doctrinal escolástica como al desarrollo del método didáctico en sus variadas facetas (enseñanza, investigación, disputas académicas y géneros literarios), pienso haber contribuido en la medida de mis fuerzas a una mejor comprensión del método escolástico.

2. La polémica sobre la «filosofía cristiana»

La Edad Media en su conjunto, y la filosofía escolástica en particular, han sido menospreciadas durante largo tiempo, cuando no simplemente olvidadas. Criticada severamente por los humanistas del Renacimiento como época «bárbara» y despreciada después por los filósofos ilustrados por su espíritu feudal, únicamente los escritores románticos comenzaron a mirar con simpatía hacia esos siglos oscuros, más por curiosidad estética que por interés histórico o especulativo. Todavía a mediados del siglo XIX la filosofía medieval seguía siendo *terra incognita*[94].

Esta situación comienza a cambiar desde finales del siglo XIX gracias al meritorio trabajo de algunos estudiosos. Por una parte, historiadores racionalistas como V. Cousin, J.-B. Hauréau, C. Prantl, K. Werner y F. Picavet, quienes prestaron atención al pensamiento medieval sabiendo apreciar su progresiva recuperación de la filosofía griega, así como el desarrollo propio de algunos problemas concretos, por ejemplo, el de los universales. Y por otra, un valioso grupo de investigadores católicos que, como A. Stöckl, F. Ehrle, C. Baeumker, M. Grabmann y P. Mandonnet,

pusieron en marcha, con talento y esfuerzo, la recuperación de manuscritos y autores escolásticos hasta entonces ignorados.

Es en este nuevo clima intelectual, marcado por la diversa valoración de la escolástica, en el que surge la presente polémica. Sus protagonistas principales fueron E. Bréhier, por el campo racionalista, y E. Gilson, por el campo católico. La controversia, hasta entonces larvada, cobró carácter de abierta confrontación pública en la sesión que sobre el tema organizó la «Société Française de Philosophie» el 21 de marzo de 1931. En ella Bréhier negó la existencia de una filosofía cristiana basándose en algunas tesis ya expuestas por él con anterioridad en su *Historia de la Filosofía* y desarrolladas después en un famoso artículo[95]. El cristianismo no habría sido originariamente un sistema especulativo sino una doctrina de salvación, y los intentos posteriores de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino por fundar una filosofía coherente habrían resultado vanos. «No se puede hablar de una filosofía cristiana como tampoco de una matemática cristiana o de una física cristiana[96]». Para Gilson esta polémica no fue un episodio accidental sino que constituyó una de las líneas de fondo de su obra como medievalista y como pensador cristiano. Hay que situar sus investigaciones sobre el tema dentro del ambiente intelectual de los años treinta. En una posición típica del racionalismo francés, se afirmaba que, de haber una filosofía cristiana en Francia, sería la de Malebranche. En esta situación surge este gran medievalista católico. A la polémica le dedicó abundantes páginas en sus libros *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), *Christianisme et philosophie* (1936), y *Reason and Revelation in the Middle Ages* (1938). Centrémonos en el primero de ellos, sin duda uno de los más logrados en su abundante producción bibliográfica.

Comienza planteándose el problema desde una perspectiva histórica, consciente de las reservas tanto de los historiadores como de los filósofos acerca de la posibilidad de una «filosofía cristiana». Según Gilson, «casi no encontraríamos [en la Edad Media] más que a los averroístas para admitir la legitimidad de un ejercicio de la razón que fuese puramente filosófico y sistemáticamente sustraído a la influencia de la fe[97]». En respuesta a Bréhier, él admite que el cristianismo no era en sus comienzos una filosofía, pero niega que fuera ajeno a todo elemento especulativo. Por el contrario, habría fecundado no solo al pensamiento medieval sino también al pensamiento moderno, como puede deducirse de las concepciones metafísicas de Descartes, Malebranche, Pascal y Leibniz. «La influencia del Cristianismo sobre la filosofía es una realidad[98]», concluía.

Centrándose en el concepto de «filosofía cristiana», Gilson afirma con San Pablo que «la fe en Cristo dispensa de la filosofía y que la revelación la suplanta, pero la revelación no suplanta a la filosofía sino porque la

perfecciona[99]». Tal filosofía reduce su campo gnoseológico a aquellas verdades «necesarias para la salvación», eliminando la «vana curiosidad», ya que «lo real es inagotable y por consiguiente la tentativa de sintetizarlo en forma de principios es una empresa prácticamente imposible[100]». Su contenido es, por tanto, más restringido, y en su constitución la revelación ayuda de modo decisivo a la razón humana. De aquí se llega a su definición, que Gilson formula así: «Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes [natural y sobrenatural], considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón[101]».

Durante un congreso escolástico celebrado en Roma en el año 1950, el ilustre medievalista francés defendió con vigor una vuelta a la teología como el mejor medio para asegurar el futuro de la escolástica: «cuanto más un maestro es un gran teólogo, tanto más es un gran filósofo»; «los verdaderos filósofos escolásticos serán siempre teólogos[102]».

Diez años más tarde, Gilson publicó sus dos últimas obras, volviendo a reflexionar sobre este problema. En la primera de ellas, titulada *Introduction à la philosophie chrétienne* (1960), califica al tomismo como modelo de filosofía cristiana, considera la composición de esencia y existencia en el ser finito «la verdad fundamental de la filosofía cristiana» y repite su llamada a un retorno a la teología, pues, separada de esta, la filosofía cristiana se condenaría a muerte. Y en su última obra, rica en trazos autobiográficos, se reafirmaba en sus conocidas posiciones doctrinales. Entre ellas podemos destacar estas dos tesis: «la intelección de la fe es la sustancia misma de la filosofía cristiana» y «las fuentes primarias de la unidad de una filosofía cristiana son la Escritura y la tradición[103]».

Pocos meses después de la muerte de Gilson, Maurice de Gandillac, que había sido discípulo suyo en la Sorbona, le rindió un pequeño homenaje en un artículo que sintetizaba la posición gilsoniana sobre esta «cuestión disputada[104]». En él subrayaba su «incontestable latino-centrismo», voluntariamente afirmado a pesar de su vasta cultura y de su amistad con algunos orientalistas. Respecto a la cuestión de fondo, Gandillac reconocía que las tesis gilsonianas estaban marcadas cada vez más por la primacía de la teología. «Para exponer estas tesis, Gilson había adoptado resueltamente no el orden artificial de una neoescolástica que se pretendía pura filosofía, sino el de la *Suma teológica*, convencido de que el Aquinate ha expresado justamente su pensamiento de filósofo a través de la edificación misma de lo que él llamaba *doctrina sacra* (mejor, en todo caso, que en los comentarios de textos aristotélicos donde él traduce menos directamente su posición personal[105])». En unas pinceladas personales que ayudan a situar mejor al gran maestro francés, Gandillac señalaba que Gilson era «fiel católico de

estilo tradicional», aunque no tradicionalista, inquieto por algunas tomas de posición del Concilio Vaticano II, abierto a todos los coloquios, pero «reticente a veces ante formas de ecumenismo que favorecen lo vago y lo equívoco». Después de indicar los diversos desarrollos y modulaciones sobre el tema de la filosofía cristiana a lo largo de su amplia producción bibliográfica, concluía: «A este respecto, la posición de Gilson no ha cambiado en lo esencial. Parece solamente que, sin renunciar a afirmar la estricta especificidad de lo filosófico (…), él mismo se haya sentido siempre más teólogo[106]».

La polémica tuvo un amplio eco y produjo un intenso debate entre los estudiosos católicos. Una parte de ellos, como J. Maritain, A. D. Sertillanges y R. Jolivet, entre otros, apoyó a Gilson aunque con diversas matizaciones[107]. Maritain, por ejemplo, apuntó el papel regulador de la fe respecto a la sabiduría cristiana: «Para que los nombres que empleamos respondan a las realidades, debemos llamar *filosofía cristiana* a una filosofía propiamente dicha, a una sabiduría que se defina como la obra perfecta de la razón… Pero porque de hecho el sujeto humano no puede llegar a la integridad de las supremas verdades naturalmente cognoscibles si no recibe ayuda de lo alto, dicha filosofía exige desarrollarse, en el sujeto, en conexión vital con la fe, que, sin entrar en su textura ni servirle de criterio positivo, desempeña frente a ella el papel de principio regulador extrínseco[108]».

En 1964, con motivo de un homenaje al P. de Lubac, algunos discípulos de Gilson replantearon el debate desplazando el concepto de filosofía cristiana a la teología de la historia. Así, entre otros, Paul Vignaux. Subrayaron entonces que la filosofía cristiana tiene una visión del tiempo que parte del hecho central del nacimiento de Cristo. La cuestión principal sería ya la relación entre la eternidad divina y el tiempo de la historia. Frente a una noción esencialmente intemporal de Dios en la tradición helénica, la tradición cristiana aporta una noción esencialmente histórica de Dios.

Otra parte de los pensadores católicos se distanció de las tesis de Gilson y las criticó abiertamente. Esta escisión se comprobó muy pronto con motivo de unas jornadas de estudio celebradas en Francia el 11 de septiembre de 1933 y en las que participaron 50 profesores y estudiosos católicos[109]. Entre los críticos sobresalió el dominico P. Mandonnet, para quien filosofía y cristianismo son cosas totalmente distintas por sus respectivos objetos y métodos. No podría llamarse, según él, «filósofo» a quien, como San Buenaventura, negara la distinción formal entre filosofía y teología. Para ilustrar tal distinción podemos reproducir el esquema con el que uno de nuestros medievalistas neoescolásticos resumía este punto:
Campo de la ciencia: filosofía

1. Procede por demostraciones racionales. Acata la «autoridad de la evidencia».
2. Su objeto formal *quo*, o la *ratio sub qua*, es la luz de la razón.
3. La certeza científica se apoya sobre la evidencia intrínseca de la verdad.

Campo de la fe: cristianismo

1. Procede por la «evidencia de la autoridad». Se apoya en la fe y en la aceptación de la palabra revelada de Dios.
2. Su objeto formal *quo*, o su *ratio sub qua*, es la fe en la revelación de Dios, explícita o implícita. La fe es una virtud sobrenatural infusa.
3. La certeza de la fe se apoya en la evidencia extrínseca del hecho de la revelación divina y en la moción interna de la gracia que determina el asentimiento[110].

El dominico renovador M.-D. Chenu subrayó, a su vez, la necesaria autonomía de que debe gozar una filosofía cristiana digna de tal nombre: «Una filosofía es cristiana no por el orden teológico impuesto desde fuera a su contenido racional, sino por una concepción de la naturaleza y de la razón abiertas a lo sobrenatural. Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino son en este punto, tanto unos como otros, filósofos cristianos; solo Santo Tomás de Aquino supo, al definir esa naturaleza y esa razón, garantizar (en su ser, en su conocer, en su obrar, y aun provisionalmente en su fin último) su eficacia propia y su autonomía, dejándoles al mismo tiempo su obediencia a lo sobrenatural. Y por eso, filósofo cristiano (quisiéramos haber descubierto el equívoco de este término impreciso), es solo filósofo. Una filosofía pura no se convierte en filosofía cristiana encerrando su marcha racional en un esquema teológico[111]».

En el medievalista belga Fernand Van Steenberghen, sacerdote católico, prestigioso catedrático de la Universidad de Lovaina (institución académica pionera en la recuperación del pensamiento medieval en suelo europeo) y sólido investigador él mismo de la filosofía escolástica, encontramos un intento de síntesis entre las diversas posiciones provocadas por la polémica. En contra del campo laico, ha subrayado la influencia positiva ejercida por el cristianismo en la filosofía, por ejemplo, en la organización de la enseñanza de la filosofía a partir del siglo XIII y en la considerable producción filosófica de nivel científico que se muestra en los escritos de Boecio, en la literatura acerca del problema de los universales, en los escritos lógicos de Abelardo, en los trabajos filosóficos de la escuela de Chartres, de Juan de Salisbury y de Domingo Gundisalvo, en toda la producción especulativa de las facultades de artes y en las obras filosóficas de numerosos teólogos. Pero, en contra de

los sectores tradicionalistas católicos, ha reconocido también que «hay una parte de verdad en las críticas de los historiadores racionalistas». En consecuencia, señaló como un factor negativo «los *lazos demasiado estrechos* que existen a menudo, en la Edad Media, *entre los sistemas filosóficos y los sistemas teológicos*, entre estos últimos y las órdenes religiosas que los profesan, [y que] han dañado a la libertad y a la flexibilidad de la investigación filosófica[112]».

Como resultado de su reflexión teórica y de sus investigaciones históricas, Van Steenberghen discrepaba de varias tesis de Gilson, aceptaba algunas y matizaba otras. La conclusión principal a la que llegó, y en esto coincide con Mandonnet, es que «hay filósofos cristianos, [pero] no hay filosofía cristiana[113]». Se trata para él de «filosofía» en sentido estricto, la cual exige una autonomía que reconocieron incluso los pensadores de la Edad Media. No habla, por tanto, de «filosofía» en sentido amplio, ya que en este último caso no habría dificultad alguna en aceptar la expresión «filosofía cristiana», pues «para todo cristiano la filosofía-sabiduría vital es esencial y necesariamente cristiana».

Otro punto que debate con Gilson es el de las relaciones entre filosofía y teología. «La teología no es generadora de filosofía», afirma Van Steenberghen en una de sus polémicas tesis. En su explicación posterior subraya de nuevo el momento de la autonomía de la filosofía como condición previa a su constitución y como garantía de su progresivo desarrollo. «Pretender sacar directamente, del dato revelado, una filosofía o incluso una teología especulativa, es atribuir a la revelación un alcance filosófico que no tiene y que no reivindica de ningún modo; es, además, comprometer el trabajo científico de la filosofía y de la teología. Dios no nos ha revelado ninguna filosofía y la revelación no se expresa en lenguaje filosófico. (…) La teología especulativa es, pues, tributaria de la filosofía que ella utiliza. No crea valores filosóficos, sino que se sirve de ellos. Una buena filosofía hace posible una buena teología especulativa. Filosofías diferentes hacen posible sistemas teológicos diferentes, aunque ellos sean construidos a partir del mismo dato revelado[114]».

La polémica sobre la «filosofía cristiana» acabó diluyéndose poco a poco y perdiendo interés entre los estudiosos[115]. Sus principales protagonistas apenas modificaron sus respectivas posiciones a lo largo del debate, como hemos visto, por ejemplo, en los últimos escritos de Gilson. No sería justo, sin embargo, dejar de reconocer algunas de las consecuencias positivas que se han derivado de ella. Hubo, en efecto, avances en el conocimiento histórico de la evolución doctrinal de la filosofía escolástica. Hubo asimismo notables y fecundas aportaciones teóricas acerca de la metodología científica, de las relaciones entre razón y fe, de la teología de la historia, de

la autonomía de la actividad filosófica en el ámbito del cristianismo, de las condiciones de libertad que exige la investigación científica, y acerca del tipo de cooperación que debe existir entre filosofía y teología dentro del cristianismo[116]. Los historiadores racionalistas, por su parte, se han beneficiado de una más rica visión del pensamiento medieval, han podido aprovechar tantas investigaciones concretas procedentes de estudiosos cristianos y han visto, en fin, reconocidas algunas de sus críticas del pasado gracias a la creciente apertura mental de influyentes sectores neoescolásticos.

3. Influencia del legado filosófico árabe en la escolástica latina

La transmisión de la ciencia griega al Occidente cristiano: el papel de las traducciones

Cuántas veces tendemos a pensar que las grandes creaciones científicas y artísticas del pasado son fruto del azar y que cayeron del cielo de manera milagrosa. Algunos echaron mano de términos abstractos como «raza»,

«nación» y «genio nacional», oscureciendo así la génesis histórica de tales creaciones. Pero aunque esas disquisiciones idealistas y su descripción romántica atraigan a un lector superficial, no aportan una explicación objetiva de los hechos sino una coartada ideológica vacía de contenido. Solo la labor paciente de los filólogos al rastrear los viejos manuscritos y el trabajo multidisciplinar de los historiadores libres de prejuicios nos han permitido interpretar de modo más fiel los avances de la civilización humana. Entre esos logros brilla con luz propia la recuperación medieval de la ciencia griega. Ese sol nació también en Oriente.

El inmenso legado de la ciencia griega, comprendida en ella su más original aportación, la filosofía, que durante la época helenística se había acumulado principalmente en la ciudad egipcia de Alejandría, y que el mundo romano aprovechó solo en parte debido a su desinterés hacia las ciencias teoréticas, quedó arrinconado en el olvido durante los primeros siglos de la Edad Media. Los pueblos bárbaros de Europa no conocieron más principios civilizatorios que los derivados de la religión cristiana que poco a poco fueron asimilando. Los bizantinos, por su parte, desconfiando por razones dogmáticas del naturalismo de la filosofía griega, escondieron celosamente los viejos manuscritos griegos utilizando únicamente algunos de contenido médico, útiles para la vida y carentes de peligrosidad ideológica.

El trasvase de ese riquísimo legado a través de una labor sistemática de traducción del griego al árabe no ha sido, en general, correctamente explicado, ni tampoco valorado en Occidente como merecía. Solo en fecha reciente se ha avanzado en la adecuada comprensión de este movimiento cultural.

Ante todo, había que partir de una revisión histórica de la dinastía abbasí que durante dos siglos proyectó, organizó y culminó un ambicioso plan de traducción de obras de ciencia del griego al árabe. Este trabajo se ha hecho en buena parte, como muestra la bibliografía aparecida en el último tercio del siglo XX[117]. Se deduce de tales estudios que la llegada de los abbasíes al poder significó una verdadera revolución en el islam medieval.

Los gobernantes abbasíes representaban la legitimidad político-religiosa, común a sunníes y siíes, al ser descendientes del Profeta, y aspiraron a continuar las tradiciones culturales de los imperios mesopotámicos y persas con un nuevo modelo panárabe. No se basaron como sus antecesores omeyas sobre una base tribal, sino sobre una mezcla de razas, culturas y religiones que supieron entrelazar con habilidad. La fundación de la ciudad de Bagdad como sede del califato —a la que aludiremos más adelante— fue un hecho decisivo en la configuración del nuevo imperio islámico. Aunque constituya una paradoja, el alejamiento del imperio bizantino y, con él, del área lingüística griega constituyó un factor positivo en este proceso, dada la animadversión de los bizantinos hacia la literatura científica helena.

Esta nueva perspectiva historiográfica ha sido expuesta con rigor y erudición por un reconocido especialista en el tema, el arabista D. Gutas[118]. «El apoyo al movimiento de traducción cruzó todas las líneas de demarcación religiosa, sectaria, étnica, tribal y lingüística. Los mecenas fueron árabes y no-árabes, musulmanes y no-musulmanes, sunníes y siíes, generales y civiles, comerciantes y terratenientes, etc. (…) Con la revolución abbasí, la fundación de Bagdad y el traslado de la sede del califato a Iraq, la situación del imperio árabe con respecto a sus orientaciones culturales cambió drásticamente[119]».

Nuestra representación del mundo cultural abbasí también ha cobrado mayor solidez con la aparición de estudios que mejoran sustancialmente la visión anterior[120].

Las traducciones del griego al árabe: un ambicioso proyecto cultural abbasí

Antes de entrar en el detalle de este epígrafe, conviene tener presente el trasfondo histórico del que emergió este fenómeno cultural. Gutas ha situado

con buen criterio esta perspectiva en la base de una interpretación correcta de las traducciones. «El movimiento greco-árabe de traducciones no puede ser entendido al margen de la historia social, política e ideológica del naciente imperio abbasí del cual fue un elemento integral[121]».

El mérito principal de esta fructífera iniciativa cultural corresponde a la dinastía abbasí, y más en concreto a los califas al-Manṣūr (que reinó entre los años 754-775), segundo de la dinastía, iniciador del movimiento de traducción y fundador de Bagdad, y al-Ma'mūn (813-833), que dio el impulso definitivo al proyecto de sus antecesores.

En una preciosa referencia de un historiador andalusí de la ciencia que vivió en el siglo XI, se le concede un honor especial a al-Ma'mūn:

«Se dedicó [el califa al-Ma'mūn] a buscar la ciencia allí donde esta se encontraba y a extraerla de sus fuentes, gracias a la nobleza de sus ideas y a su fuerte personalidad. Entró en contacto con los emperadores bizantinos, les obsequió con valiosos regalos y les pidió que le hicieran llegar los libros de filosofía que poseyeran. Los [emperadores] le enviaron todos los libros de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, Euclides, Ptolomeo y otros filósofos, que estaban en su poder. Al-Ma'mūn escogió un excelente grupo de traductores y les encargó que tradujeran dichos [libros], los cuales fueron traducidos con una perfección absoluta. Posteriormente, incitó a la gente a que los leyera y les animó a estudiarlos; de este modo, se expandió el movimiento científico en su tiempo y se alzó el imperio de la sabiduría en su época. (…) Durante la época de al-Ma'mūn, un grupo de sabios y eruditos conocieron a fondo la mayoría de las ramas de la filosofía, establecieron un método de estudio para quienes les sucedieron y facilitaron el camino de las bases de la cultura hasta un punto tal que el imperio ʿabbāsí estuvo a punto de rivalizar con el imperio romano en la época de su mayor esplendor y poder[122]».

El historiador egipcio Ibn al-Qiftī cuenta la siguiente anécdota reveladora del miedo que producían tales libros a quienes estaban absorbidos por la ortodoxia religiosa. Un monje bizantino informó al emperador de que los libros de los filósofos griegos estaban escondidos desde la época de Constantino en un alejado templo cerrado a cal y canto. Ante la duda planteada por el emperador de si tal envío a los musulmanes no tendría que purgarlo él en la otra vida, el monje le respondió: «¡Mándales estos libros! Tú serás recompensado por ello, pues cada vez que hayan penetrado en un país religioso, se tambalearán sus fundamentos».

Para consolidar el estudio de la filosofía y de las ciencias, al-Ma'mūn creó en Bagdad la *Casa de la Sabiduría (Bayt al-Ḥikma),* que tomó el relevo de anteriores centros científicos que habían sido clausurados[123]. Fue heredera de la Escuela Médica de Ŷundišāpur, fundada por los Sasánidas y donde en

el siglo V se refugiaron los nestorianos que habían sido expulsados de la Escuela de Edesa por los ortodoxos bizantinos. Por otra parte, el emperador Justiniano había cerrado en el siglo VI la Escuela de Atenas: desapareció así la enseñanza de la filosofía griega. Los profesores de allí expulsados, entre ellos Simplicio, filósofo neoplatónico y notable comentarista de Aristóteles, también fueron acogidos en dicha Escuela por el rey persa Cosroes el Grande. Ya en la época islámica y durante el califato de ʿUṯmān se formó un primer grupo de traductores árabes en torno a la Escuela Médica de Ŷundišāpur, entre los cuales destacó Ibn al-Muqaffaʿ.

La creación de la *Casa de la Sabiduría* y el decidido impulso a las traducciones greco-árabes por al-Ma’mūn no representaron un salto en el vacío en la política abbasí, sino un paso adelante en la línea de renovación cultural emprendida por su antecesor, el califa al-Manṣūr, de quien ya Ṣāʿid al-Andalusī anotaba que «estaba muy interesado por las ciencias filosóficas, especialmente por el arte astronómico».

Este segundo califa fundó en el año 145/762 la ciudad de Bagdad eligiéndola como capital del imperio islámico. Según sabemos por el historiador al-Yaʿqūbī, para fijar su emplazamiento en las mejores condiciones de suelo y clima, el califa abbasí consultó a físicos, astrónomos, ingenieros y geómetras, sin olvidar tampoco a los astrólogos en lo referente al momento de inicio de los trabajos urbanísticos. Como se ve, la nueva capital del califato, que desplazó a Damasco, nació bajo la protección de la ciencia de su tiempo. De su esplendor posterior da idea el que contara con 65 000 baños públicos en la época de al-Ma’mūn. Ibn Jaldún, quien en la *Muqaddima* elogia su admirable estado de civilización incluso en la perfección de la caligrafía, la llama «metrópolis del islam y centro de la dinastía árabe». Solo pudo competir con ella en la Edad Media la Córdoba andalusí durante sus años de esplendor como capital del califato omeya occidental. Para el geógrafo del siglo X al-Muqaddasī, Iraq era la región de los hombres refinados y la fuente de los hombres de ciencia. Parecía, por tanto, previsible que volcaran sus energías en el engrandecimiento de su capital, convirtiéndola en símbolo del refinamiento islámico y crisol de los pueblos aglutinados bajo el poder abbasí.

Es una cuestión controvertida la finalidad política que subyacía en el movimiento de traducción abbasí. Para Dimitri Gutas se trataba de copiar el anterior movimiento cultural persa llevado a cabo por la dinastía sasánida para atraerse así el consenso de la población iraní en el difícil equilibrio de fuerzas presente en la zona. Para el filósofo marroquí al-Yabri, por el contrario, la conexión griega representaba una manera de reforzar al nuevo Estado islámico mediante el rechazo de las tradiciones culturales persas y el apoyo a los mutazilíes, teólogos liberales que ya utilizaban la lógica griega.

Veamos los argumentos de Gutas. Primero, la dinastía abbasí pretendía obtener el apoyo de la población persa mediante la recuperación de sus antiguas obras literarias y científicas, de gran valor cultural y en las cuales estaba la huella de la ciencia griega. La traducción de textos astrológicos de Zoroastro del persa al árabe iría también en la misma dirección. Otros argumentos se refieren a su estilo de gobierno: el sobrenombre de al-Manṣūr, «el victorioso» o «el destinado a la victoria», de resonancias mesiánicas; el sobrenombre elegido por él para su hijo, al-Mahdī, de clara herencia sií; la propia estructura urbana de Bagdad, de forma circular con el palacio del califa situado en el centro; la fundación y organización de la *Casa de la Sabiduría* a partir de un modelo sasánida. En conclusión, al-Manṣūr y sus sucesores habrían asumido en su movimiento de traducción la ideología imperial sasánida de matriz zoroástrica porque esta les garantizaba un conjunto de obras traducidas del *Avesta* o derivadas de él, así como una perspectiva cultural favorable al intercambio y la traducción[124].

Prestemos atención ahora a la posición de al-Yabri. Nadie como él ha subrayado que este formidable proyecto cultural, que incluía también la protección a los mutazilíes (los librepensadores del islam y los primeros que introdujeron la lógica griega en sus razonamientos teológicos), no fue un hecho azaroso sino un buscado objetivo político dirigido, patrocinado y pagado por los ilustrados califas abbasíes al-Manṣūr y al-Ma'mūn. «Así pues, la aristocracia persa, utilizando su tradición religiosa y cultural zoroástrica, maniquea y mazdea, había emprendido una ofensiva ideológica global destinada a desacreditar la religión árabe para, de este modo, derrocar el poder y el Estado árabes. El joven Estado abbasí hizo frente a estos ataques promoviendo el movimiento mutazilí, haciendo suyas sus ideas y promocionando, a través de la traducción, la difusión de las obras científicas y filosóficas de los enemigos tradicionales de los persas (Bizancio y Grecia). El *sueño* de al-Ma'mūn [a quien, según esta leyenda, se le habría aparecido en sueños Aristóteles recomendándole la difusión de las obras de los griegos] —inventado o no— no fue un sueño inocente. No fue un sueño a favor de Aristóteles, sino en contra de Zoroastro y de Mani[125]».

Para el filósofo marroquí la política ilustrada y racionalista de los califas abbasíes prefigura el conflictivo desarrollo posterior de la filosofía islámica, al tiempo que fija, ya desde el inicio, los adversarios ideológicos con los que esta tendría que enfrentarse a lo largo de la historia. «La función de la filosofía árabo-islámica estaba, por tanto, perfectamente definida cuando no era más que un proyecto, es decir, desde el momento mismo en que se comenzaron las traducciones. La filosofía debía ser un arma contra la ofensiva ideológica gnóstica dirigida contra el corazón del Estado. Por otra parte, resultaba perfectamente natural que esta campaña de apoyo a los

mutazilíes provocara las iras de los sunníes tradicionalistas, sus adversarios, y el rencor de los alfaquíes literalistas, que encontraron en el ataque a las “ciencias de los antiguos” y en la crítica a la filosofía el mejor medio para expresar su velada oposición a un Estado que empleaba todas sus energías en traducir al árabe textos científicos y en difundir la filosofía. Así pues, la filosofía se vio forzada a enfrentarse a dos feroces enemigos: la gnosis (más tarde el sufismo) y el tradicionalismo de los alfaquíes sunníes[126]».

Por otra parte, los traductores, entre los cuales destacaron siempre los cristianos sirios que eran grecoparlantes, comenzaron traduciendo al siriaco y posteriormente al árabe. Prestaron atención preferente al legado griego pero vertieron también importantes obras literarias y científicas persas e indias que a través de la lengua árabe pasaron después al Occidente cristiano. Trabajaban en equipo en Bagdad y estaban muy bien pagados: al-Qiftī nos informa que cobraban 500 dinares al mes. Los principales de ellos por el volumen de obras traducidas del griego y por su calidad filológica fueron Hunayn b. Ishaq (médico perteneciente a una tribu árabo-cristiana y que dirigió la *Casa de la Sabiduría*), su hijo Ishaq y su nieto, el médico Ḥubayš b. Al-Ḥasan, el matemático y médico Qusṭā b. Lūqā, el matemático sabeo Ṯābit b. Qurra y el lógico Mattà b. Yūnus.

El principal autor traducido fue Aristóteles, de quien los árabes manejaron todo el *Corpus*, salvo la *Política*. Los más importantes científicos griegos fueron traducidos al árabe. Así, Hipócrates y Galeno en medicina; Apolonio de Perga, Euclides de Tiro y Arquímedes de Siracusa, en matemáticas; e Hiparco y Ptolomeo Claudio, en astronomía. Es significativo el caso del más famoso médico del mundo antiguo, Galeno, de quien se conservan más manuscritos árabes que griegos y, lo que es todavía más sorprendente, de mayor antigüedad que los textos originales transmitidos[127]. Es una ironía del destino que —como recordaba D. Gutas— el primer humanismo bizantino del siglo IX hunda sus raíces en la literatura árabe abbasí. Es decir, los descendientes de los griegos tuvieron que acudir a las traducciones árabes para conocer la ciencia de su tiempo y recuperar de ese modo el legado de la Grecia clásica[128].

El trasvase lingüístico del griego al árabe sentó las bases para la aparición en suelo islámico de una pléyade de hombres de ciencia que alcanzaron la cumbre del saber en la Edad Media. Astrónomos, matemáticos, médicos y filósofos surgieron a lo largo de una amplia franja geográfica que se extendía desde Irán e Iraq hasta Marruecos y la Península Ibérica. En el proceso de asimilación del legado griego se produjo un decisivo hecho cultural: la formación de un vocabulario técnico filosófico-científico que colocó al mundo árabe a la vanguardia de la ciencia de su época[129].

La profesora Carmela Baffioni ha subrayado con acierto la importancia histórica que representaron para nuestra civilización tales traducciones: «conviene llamar la atención, ante todo, sobre el proceso de asimilación de la filosofía griega por parte del mundo árabe. Tal proceso fue la consecuencia natural del trabajo de las escuelas de Edesa y Ŷundišāpur. Corresponde a los siríacos y después a los árabes el mérito de haber reconstruido un *patrimonio filosófico y científico* que después de la clausura de la Escuela de Atenas y la caída de Alejandría se había fragmentado y dispersado, y que sin ellos se habría perdido irremediablemente[130]».

Es evidente que durante la Edad Media la ciencia griega fue mejor conocida y más difundida a través del árabe que a través del latín, lengua pobre en el plano filosófico-científico respecto al griego, como reconocían los propios autores romanos, y que en la Alta Edad Media se empobreció más aún al cortarse el nexo con el mundo clásico, como muestra, por ejemplo, la desaparición en el léxico político del término *Respublica* que traducía el de *polis*. «La influencia de la filosofía griega, de la medicina, etc., está mucho más ampliamente extendida en el mundo islámico medieval que en los correspondientes períodos de la civilización cristiana occidental. El número de obras griegas que llegaron a ser conocidas en traducciones árabes antes del año 1000 es inmenso y supera de forma impresionante la cantidad de libros griegos conocidos en esa época en latín. Para recordar solo un bien conocido ejemplo: Casiodoro (hacia el año 529) recomendaba, en sus *Institutiones*, un libro de Galeno para el estudio. Los árabes conocían, hacia el año 900, 129 obras médicas y filosóficas de Galeno[131]».

Aprovechando una aguda intuición del helenista alemán Werner Jaeger, que llamaba a este movimiento oriental de traducción *die erste internationale Wissenschaftepoche* («la primera época científica internacional»), D. Gutas ha destacado la universalización de la ciencia derivada de ese movimiento cultural: «su trascendencia se basa en que ha demostrado por primera vez en la historia que el pensamiento científico y filosófico es internacional y no está ligado a una específica lengua o cultura[132]».

La recepción de la cultura andalusí en la Edad Media

Tras el olvido del legado grecolatino y la ruptura de relaciones con Oriente, Europa permaneció durante la Alta Edad Media en la larga noche de la ignorancia colectiva, privada de las luces de la civilización. A duras penas iban difundiéndose en los primeros siglos los estudios lógicos; el desarrollo urbano va centralizando más tarde las relaciones económicas y sociales; el maestro parisino Pedro Abelardo, por su parte, supera la exégesis de textos

tradicional introduciendo la dialéctica en la enseñanza de la teología. El formalismo de la enseñanza, la rigidez dogmática, la falta de atención a las ciencias de la naturaleza y el dominio asfixiante del principio de autoridad ahogaban las energías de aquellos que pugnaban por «innovar» (verbo maldito en el léxico escolástico).

Desde finales del siglo XI el viento del Este comenzó a soplar sobre Europa: traía consigo la semilla de la ciencia griega. Se van traduciendo del árabe al latín obras de medicina, filosofía, ciencias naturales, matemáticas y astronomía. Vuelven a cobrar nueva vida Aristóteles, Arquímedes, Euclides, Ptolomeo, Hipócrates y Galeno. Se introducen también las obras de los filósofos del islam oriental: al-Kindī, al-Fārābī y Avicena. Junto a los viejos textos griegos ahora recuperados, llegaban también nuevos escritos de matemáticas, astronomía y literatura que traían el perfume de lejanas tierras. La lengua árabe servía de transmisora, pero los viejos pueblos —la India, Persia, Egipto, Mesopotamia— habían dejado el sello de la sabiduría secular en su aportación civilizatoria.

Tomemos un ejemplo de esta primera recepción del árabe, muy significativo por el trasvase a diferentes lenguas y por su singular huella literaria. Me refiero al libro indio de contenido didáctico titulado *Calila y Dimna* que fue escrito en sánscrito y traducido después al persa como regalo al rey Cosroes I. En la época islámica se tradujo del persa al árabe por al-Muqaffa‘ e influyó en la literatura árabe desde el siglo VIII. Alfonso X el Sabio mandó traducirla del árabe al romance. Desde entonces ha fecundado la novela, la fábula y el cuento españoles. «No se debe al azar que esta obra sea la digna apertura de la prosa literaria castellana[133]». Una de sus fábulas, recogida por Don Juan Manuel en *El Conde Lucanor* (*Exemplo VII de doña Truhana y su olla de miel*), procedía del *Panchatranta* indio, la difundió en España *Calila y Dimna* y ha pasado a la literatura universal como el famoso cuento de la lechera. La leí de niño en una vieja antología de cuentos medievales que guardaba mi padre; recuerdo todavía el sabor amargo que me dejó su brusco desenlace.

Debemos situar en el tiempo y en el espacio este vasto movimiento de traducción del árabe. En busca de los nuevos conocimientos científicos el francés Gerardo de Aurillac († 1003), fascinante y polémico personaje que gobernaría la Iglesia en el fatídico año 1000 con el nombre de Silvestre II, viajó a la Península ibérica, donde aprendió astronomía y astrología. Un viaje en sentido inverso, de Túnez a la ciudad italiana de Salerno (sede de una influyente Escuela médica), hizo Constantino el Africano (†1085) con una rica colección de manuscritos árabes que traduciría en la abadía benedictina de Monte Cassino.

Entre los primeros traductores del árabe al latín destacan los siguientes:

— Mošé Sefardí, judío converso con el nombre de Pedro Alfonso († 1130), conocido sobre todo por su libro de literatura didáctica *Disciplina clericalis*, pero cuyo mérito científico reside en haber traducido las Tablas astronómicas de al-Jwarizmi y cuya labor docente fue relevante.

— Adelardo de Bath († 1152), primer arabista británico y discípulo de Pedro Alfonso, tradujo al latín los *Elementos* de Euclides y escribió un diálogo titulado *Quaestiones naturales* donde contrapone la innovadora ciencia árabe a la anticuada enseñanza latina.

— Hugo de Sanctalla (*fl*. hacia 1130). Exploró a fondo una riquísima biblioteca andalusí procedente de Zaragoza trabajando para el obispo Miguel de Tarazona, muy interesado en astrología y astronomía. Tradujo el Comentario de Ibn al-Muṯannà a las Tablas de al-Jwarizmi, un volumen de astrología, un libro de predicciones meteorológicas inspirado en teorías indias y un tratado anónimo de geomancia.

— Hermann el Dálmata († 1143) formó parte del grupo de traductores de temas no solo científicos sino también religiosos creado por Pedro el Venerable, abad de Cluny. A él le debemos la traducción de dos importantes obras de ciencia como el *Planisferio* de Ptolomeo con los comentarios de Maslama de Madrid y la *Introducción a la Astronomía* del astrónomo persa Albumasar.

— Domingo Gundisalvo (*fl*. 1178-1190), canónigo de Segovia y protegido del arzobispo de Toledo, se interesó especialmente por los temas especulativos, sobre los que llegó a escribir algunos tratados. Tradujo obras de los filósofos y teólogos orientales al-Fārābī (*Clasificación de las ciencias*), Avicena (*Sobre el alma* y *Metafísica*) y Algacel (*Intenciones de los filósofos*).

— Gerardo de Cremona (1114-1187). Este estudioso italiano fue el más fecundo de los traductores del siglo XII. Se sabe poco de su vida. Gracias al colofón de una traducción suya de Galeno redactado por sus discípulos tras su muerte, sabemos cómo su pasión por la ciencia lo llevó a Toledo y cuántas traducciones realizó. Este testimonio merece ser reproducido: «… con todo, por amor del *Almagesto*, que no pudo encontrar de ninguna forma entre los latinos, se llegó a Toledo. Allí, viendo la abundancia de libros en árabe de cualquier disciplina y lamentando la penuria de los latinos de aquellas disciplinas que había conocido, por el deseo de traducir aprendió la lengua árabe. (…) Y de esta lengua, lo más clara e inteligiblemente que le fue posible, no cesó de traducir hasta el fin de sus días libros de muy diversas disciplinas, cualesquiera que pudieran tener valor y prestancia para la latinidad, por así decir heredera predilecta» (traducción de José S. Gil). En total, tradujo 3

tratados de dialéctica, 17 de geometría, 12 de astronomía, 11 de filosofía, 21 de medicina, 3 de alquimia y 4 de geomancia. A él le debemos la recuperación de la astronomía griega en la Europa medieval, así como la transmisión al Occidente latino de las obras maestras de la medicina árabe. Destaquemos sus traducciones de Ptolomeo (*Almagesto*), Avicena (*Canon de Medicina*), al-Rāzī (*Enciclopedia Médica*), Abulcasis (*Cirugía*), Hipócrates y Galeno, al-Jwarizmi y Aristóteles (*Física, Meteorológicos* y *Sobre el Cielo y el Mundo*).

Un estudioso actual ha subrayado justamente la importancia de esta contribución en el campo filosófico: «En la historia de la filosofía occidental es crucial el papel jugado por los textos escritos en árabe. Esto puede verse por el volumen total de obras que fueron traducidas. Estas obras árabes llegaron a ser conocidas en Occidente desde finales del siglo XI en adelante[134]». La entusiasta recepción de la ciencia y filosofía islámicas reflejaba el deseo de los latinos de recuperar su atraso en este campo. Más polémica y restrictiva fue, sin embargo, la recepción de la religión islámica en Europa por razones ideológicas evidentes[135].

Traducciones del árabe al latín: el papel de Toledo

Toledo fue el destino buscado por Gerardo de Cremona para recuperar la ciencia greco-árabe. Para generaciones de europeos se convertiría en lugar de peregrinaje cultural donde encontrar los tesoros de la cultura árabe y aprender a descifrarlos. «La ciudad, en la que los mozárabes habían convivido bajo el dominio musulmán, y contando con su ayuda en algunos casos, se convirtió en el punto de atracción para los latinos de toda Europa, en el centro al que podían acceder con mayor facilidad y en el que se daban las circunstancias propicias para el estudio de las nuevas ciencias sobre las que se basaría la enseñanza en las nuevas universidades. *La ciudad de Toledo adquiere en el imaginario cristiano la fuerza de un símbolo*, que representa para los estudiosos la posibilidad de conseguir unos conocimientos ignorados en el mundo latino (…). Todavía en el siglo XIV, Thomas de Meysier, en el prólogo al *Libro del gentil* de Ramón Llull, ejemplifica en Toledo la meta final del periplo del hombre que desde Oriente busca el saber y la ciencia y podrá encontrar en ella la plenitud del saber, la tolerancia y la comprensión entre los hombres[136]».

Capital políticamente inestable durante el califato cordobés y con una considerable población mozárabe y judía, conoció momentos de esplendor

con los taifas y concretamente bajo la dinastía de los Banū Ḏīl-Nūn, de origen beréber. La actividad científica brilló durante el siglo XI con el círculo de sabios aglutinado en torno al juez y astrónomo Ṣā‘id al-Andalusī y del que formaron parte el médico y farmacólogo Ibn Wāfid y el famoso astrónomo Azarquiel.

El ambiente de convivencia y tolerancia que se respiraba en la ciudad desde hacía siglos no desapareció tras la toma de la ciudad por las tropas cristianas del rey Alfonso VI en el año 1085. Este se comprometió a respetar las propiedades, ritos y costumbres de la población musulmana, llegando a proclamarse «emperador de las dos religiones» en un gesto político sorprendente[137]. Dos siglos después de la conquista, el árabe seguía siendo en la ciudad del Tajo la lengua científica y en la que se redactaban contratos y testamentos. No es de extrañar que Cervantes dijera que de su *Don Quijote* él era más padrastro que padre, y que fue el historiador árabe Cide Hamete Benengeli quien escribió en arábigo la historia que él encontró entre viejos cartapacios en Toledo y por cuya traducción castellana pagó a un «morisco aljamiado» un buen precio, dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo.

Durante el siglo XII se consolida lo que llamamos «Escuela de Traductores de Toledo», aunque sin aparente estructura corporativa ni apoyo institucional[138]. Los judíos y los mozárabes desarrollaron un meritorio trabajo de intermediarios en la amplia labor traductora[139] que tuvo lugar no solo en Toledo sino también en otras ciudades de la Península ibérica. El contenido de las obras traducidas indica a las claras el interés marcadamente científico que movía a estos intelectuales medievales[140].

Europa mira al Sur, como bien ha resaltado Márquez Villanueva. «Desde mediados del siglo XII, en efecto, gentes de toda Europa habían peregrinado a Toledo como a la fuente suprema de la filosofía y de las ciencias. El prestigio de su saber arábigo era aceptado como un hecho natural y nada polémico en todas partes, y desde luego también por los españoles y su indiferente o adormilada clerecía. Los esfuerzos del rey Sabio han de entenderse como un intento de convertir dicho ideal “toledano”, que la Iglesia no condenaba y hasta cierto punto incluso protegía, en una política cultural para sus reinos. Si los españoles habían de ir a París para aprender teología y a Bolonia para estudiar leyes, toda Europa venía en cambio a Toledo para iniciarse en las ciencias de la naturaleza[141]».

En una reciente investigación se ha precisado que el destinatario inicial de estas traducciones no eran los intelectuales hispanos, sino el resto de los estudiosos europeos. Ello explica la paradoja de que, realizándose en España las traducciones, sin embargo sus frutos fueran tan escasos en nuestra cultura. «En el caso del [traductor] nativo, tendría que asumir que la

filosofía y ciencias no eran a su alrededor patrimonio de clérigos ni de universidades, sino de musulmanes y judíos que enseñaban a unos pasos de su propia casa, y de los que podía aprender en su misma lengua, sin necesidad de tomarse molestias con el latín. La demanda de traducciones latinas procedía sobre todo del exterior. El fruto de la tarea toledana se recogió sobre todo fuera de la Península, donde, sin embargo, los códices que cambiaron el curso del pensamiento en Europa durmieron un sueño de siglos hasta ser redescubiertos. *La lamentable singularidad de España es haber servido de punto de partida para que la cultura árabe —es decir, la cultura— se introdujera en Europa, y sin embargo no pudo beneficiarse de ello*. Al menos en sus comienzos, la obra colectiva de los traductores no miraba a iniciar ni robustecer una tradición intelectual hispana. El proyecto toledano miraba solo, y de forma totalmente consciente, a establecer un canal de transmisión entre Oriente y Occidente[142]».

En el siglo XIII predominaron las traducciones árabo-latinas de Averroes, siendo Miguel Escoto, formado en Toledo y asentado posteriormente en Sicilia bajo la protección del rey Federico II[143], el principal traductor de los Comentarios del filósofo andalusí[144].

Durante la segunda mitad del siglo XIII el rey Alfonso X el Sabio, en una acción revolucionaria en la cultura europea medieval, impulsa las traducciones del árabe al romance o *vulgar* en lugar del latín, como era usual hasta entonces. Toma cuerpo en esa época lo que ahora llamamos «mudejarismo» y cuya huella perdurará en la literatura castellana hasta el Siglo de Oro.

Influencia de la filosofía árabo-islámica en la escolástica latina

Los principales filósofos islámicos fueron conocidos parcialmente por los escolásticos cristianos a través de las traducciones árabo-latinas. De al-Kindī se han conservado cuatro traducciones latinas medievales de tema filosófico, tres de ellas llevadas a cabo por Gerardo de Cremona, entre las que cabe destacar su *Epístola sobre el intelecto*[145]. También se tradujeron de él algunas obras de astrología y meteorología[146].

Con al-Fārābī penetra el aristotelismo árabe en el Occidente cristiano; sus obras lógicas dejarían una profunda huella. De él se tradujeron al latín numerosas obras, algunas de ellas perdidas en su original árabe. Citemos las siguientes entre las más relevantes: *Compendio de las Leyes de Platón, Catálogo de las ciencias*[147], *Sobre el intelecto*[148] (de gran influencia en la escolástica), *Epístola sobre la esencia del alma*, un tratado de filosofía práctica titulado *Liber exercitationis ad viam felicitatis*[149], *Tratado sobre la*

Retórica de Aristóteles[150], *De ortu scientiarum*[151], *Fontes questionum*[152], un Comentario a la *Física* de Aristóteles del que no hay texto árabe conservado[153] y obras de lógica, materia en la que su magisterio fue reconocido tanto en Oriente como en Occidente[154].

Una importancia aún mayor tuvo la recepción de Avicena cuya metafísica y psicología penetraron el pensamiento cristiano medieval impulsando el neoplatonismo agustiniano, cuya hegemonía solo quedaría eclipsada por el aristotelismo a partir de la difusión hacia mediados del siglo XIII de los Comentarios de Averroes. Marie-Thérèse d'Alverny investigó a fondo los manuscritos latinos de Avicena[155]; posteriormente, Simone van Riet ha publicado la edición crítica del *Avicenna Latinus*[156], que comprende hasta ahora nueve volúmenes y que pronto se ampliará con otros dos dedicados a la *Física*. Entre los libros ya editados y que provienen de su obra enciclopédica el *Kitāb al-Šifā'* se encuentran los siguientes: *Liber de anima seu sextus de naturalibus, Liber de philosophia prima sive scientia divina, Liber tertius naturalium, De generatione et corruptione, Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*. Sabemos que entre los traductores latinos estaban el judío Avendauth, Domingo Gundisalvo, Hermann el Alemán, Miguel Escoto, Arnaldo de Vilanova y Alfredo de Sareshel.

Si a lo anterior añadimos el hecho de que su magna obra naturalista, el *Canon de medicina*, traducido por Gerardo de Cremona, estuvo de texto en las universidades europeas hasta el siglo XVII, se comprenderá mejor cómo el genio enciclopédico de Avicena caló hondo en el mundo latino.

El interés filosófico y la simpatía cultural hacia los pensadores árabes no evitaron algún patinazo sonoro, como el ocurrido con la recepción escolástica de Algacel. La historiografía contemporánea a partir de Renan ha considerado al teólogo persa enemigo acérrimo de la filosofía e instigador principal del descrédito de esta en el mundo islámico a partir de la difusión de su obra *Tahāfut al-falāsifa* o *Refutación de los filósofos*. Sin embargo, entre los escolásticos cristianos Algacel gozó de alto prestigio como filósofo por la obra *Maqāsid al-falāsifa*[157], en la que resumía en tres grandes apartados la filosofía griega, a saber, lógica, física y metafísica, y donde no pretendía originalidad alguna. Como ya anotó Munk, y como confirmó más tarde Manuel Alonso mediante la inserción de pasajes paralelos, la fuente directa del *Tahāfut* de Algacel es Avicena en su *Libro de la ciencia*. La exposición algaceliana tiene, sin duda, su mérito y muestra talento especulativo, capacidad de síntesis y claridad expositiva. Influyó en muchos autores escolásticos como Roger Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Roberto Grosseteste, entre otros[158]. En la traducción latina medieval que fue obra de Domingo Gundisalvo se suprimió el Prólogo en el que Algacel afirmaba que

solo iba a exponer las opiniones de los filósofos, opiniones que no compartía y que en un futuro libro refutaría en detalle, cosa que hizo en el ya citado *Refutación de los filósofos*, que ha alcanzado una extraordinaria notoriedad a lo largo de la historia de la filosofía occidental, no tanto por sí mismo como por la contundente réplica que recibió del filósofo andalusí Averroes en el *Tahāfut al-tahāfut* o *Refutación de la refutación*[159]. Algo similar ocurrió en la época contemporánea con el filósofo alemán Eugen K. Düring, que se hizo célebre no por méritos propios sino por la refutación llevada a cabo en 1878 por Federico Engels en su conocido libro *Anti-Dühring*.

Por otra parte, un caso singular en la recepción latina del legado árabe lo constituye la profunda influencia que ejercieron en la metafísica escolástica dos tratados pseudoaristotélicos procedentes de la literatura filosófica árabe y de contenido neoplatónico cuya traducción fue un rotundo éxito: el *Liber de Causis*[160], que contiene un resumen de los *Elementos de Teología* de Proclo, redactado en árabe durante el sigloIX, y la llamada *Teología de Aristóteles*, un compendio árabe de las *Enéadas* de Plotino[161].

No puede subestimarse el gran eco del *Liber de Causis* en la filosofía escolástica de la Baja Edad Media, pues, como ha anotado oportunamente H. Daiber, «a través de estos comentarios [de Tomás de Aquino y Egidio Romano] este se convirtió en la más importante fuente neoplatónica para la filosofía escolástica medieval[162]».

El primero que en la Edad Media dejó de lado ambos textos por no considerarlos aristotélicos fue Averroes. Tomás de Aquino siguió este acertado criterio hermenéutico, confirmado por la traducción del griego de la *Elementatio Theologica* de Proclo que llevó a cabo su compañero de orden Guillermo de Moerbeke, aunque no dejó por ello de comentar el *Liber de Causis*, algunas de cuyas tesis le parecían que podían ser de provecho desde el punto de vista teológico[163].

A esta literatura pseudo-aristotélica hay que añadir el libro que lleva por título *Secretum secretorum* y que está en la línea de los llamados «Espejo de príncipes», que gozaron después de indudable éxito en las lenguas vernáculas, dada su finalidad sociopolítica[164].

La recepción de Averroes

Al-Andalus alcanzó por méritos propios un papel protagonista en la cultura europea cuando desde Toledo y Sicilia llegaron las traducciones árabo-latinas de sus hombres de ciencia. Señalemos algunos de los más relevantes entre ellos: el astrónomo Azarquiel (traducido por Juan de Sevilla y Gerardo de Cremona); el farmacólogo toledano Ibn Wāfid (traducido por Gerardo de

Cremona); el autor del principal libro medieval de magia vertido al latín con el título de *Picatrix*; el médico andaluz Arīb ibn Sa'īd, autor del *Calendario de Córdoba*, traducido por Gerardo de Cremona; el filósofo sefardí de Málaga Ibn Gabirol (la traducción latina de su *Fuente de la vida* se debe a Juan Hispano y Domingo Gundisalvo); el cirujano cordobés Abulcasis, cuya Enciclopedia médica fue traducida parcialmente al latín (por Gerardo de Cremona), castellano, hebreo, provenzal y catalán; el astrónomo sevillano Ŷābir ibn Aflah (cuya *Corrección del Almagesto* tradujo el infatigable Gerardo de Cremona); Abū Marwān Ibn Zuhr, el Avenzoar de los latinos (su gran obra el *Taysīr* fue traducida por Paravicini); el astrónomo cordobés al-Biṭruŷí (traducido por Miguel Escoto); y el gran filósofo sefardí de Córdoba Maimónides (Juan de Palermo fue el primer traductor latino de *Guía de perplejos*).

Con la llegada de las traducciones latinas de Averroes a la Universidad de París en el siglo XIII, la cultura de Al-Andalus alcanza su hegemonía en Europa. Dada la diversidad de temas abordados por el sabio cordobés en su imponente legado literario (lógica, física, metafísica, psicología, ética, política, biología, astronomía y medicina) y por la alta calidad filosófica y científica de tales escritos, dejaron de interesar a los traductores otros pensadores hispanos de relieve que, quizá injustamente, quedaron relegados para siempre en la historia del pensamiento.

Por otra parte, y como es comprensible por razones ideológicas y de identidad cultural, las obras árabes, tanto orientales como andalusíes, de contenido religioso, jurídico, teológico, histórico y literario no le interesaban a los cristianos medievales, preocupados como estaban por abandonar cuanto antes la ignorancia filosófico-científica sin salir por ello contaminados en sus ideas religiosas. Así se explica que un pensador andalusí de la talla de Ibn Ḥazm fuera completamente olvidado por los latinos. El arabista y sacerdote español Miguel Asín se encargaría en el siglo XX de hacerle justicia al polémico escritor cordobés, poniéndolo de moda en los medios académicos europeos. Más tarde, con la traducción de *El collar de la paloma* por Emilio García Gómez, discípulo predilecto de Asín vinculado a la Generación del 27, Ibn Ḥazm llegaría al gran público.

Pero el hombre de ciencia islámico que revolucionó Europa e imprimió un giro al pensamiento de la escolástica fue el cordobés Ibn Rušd, que gozó de merecido prestigio como jurista en el islam medieval pero cuya fama como filósofo, con el nombre latinizado de Averroes, va ligada a la difusión de sus Comentarios a Aristóteles en el Occidente cristiano. En otro lugar he estudiado con detalle esta fecunda y polémica recepción[165].

Tenemos constancia de que ya en 1225 se manejaban en París traducciones latinas de algunos Comentarios de Averroes. Hacia mediados

del siglo XIII la mayor parte de esta labor traductora estaba ya culminada. Destacaron como traductores de Averroes el escocés Miguel Escoto, nacido hacia el año 1175, formado en Toledo y muerto en la isla de Sicilia hacia 1235, y Hermann el Alemán, estudioso de origen germánico muerto en el año 1272 siendo obispo de Astorga. El primero de ellos tradujo, entre otros, el *Gran Comentario Sobre el alma*, el *Gran Comentario a la Física* y el *Gran Comentario Sobre el cielo*, además del *Comentario Medio Acerca de la generación y la corrupción* y el *Compendio de los Breves tratados naturalistas o Parva Naturalia*. Hermann, por su parte, tradujo del árabe al latín con ayuda de mozárabes los *Comentarios Medios a la Ética nicomáquea, a la Poética y a la Retórica*.

Desde mediados del siglo XIII comenzó a difundirse la traducción latina del *Libro de las generalidades de la medicina* con el título de *Colliget*: la mejor versión de este tratado médico de Averroes la llevó a cabo el judío paduano Bonacosa. Por otra parte, las traducciones medievales de Averroes se imprimieron por primera vez en Padua en los años 1472-1475 en una edición de Lorenzo Canozio. Desde 1483 se publicaron en Venecia las *Obras de Aristóteles con los Comentarios de Averroes*, cuyas traducciones latinas fueron revisadas en su mayor parte por eruditos judíos. Esta edición estándar de Aristóteles/Averroes, llevada a cabo por los hermanos Giunta, se reimprimió en numerosas ocasiones durante el siglo XVI, constituyendo el éxito editorial de la época[166]. Todavía hoy se puede manejar en pequeño formato, reproducido por la editorial alemana Minerva.

Desde un punto de vista doctrinal, el neoplatonismo, imperante en el pensamiento cristiano ya desde la patrística y que cobró nueva vida con la recepción de Avicena y del *Liber de Causis*, quedó oscurecido por el aristotelismo, que fue recuperado en la Edad Media a través de Averroes. Aunque no exenta de tensiones y de condenas institucionales por parte de la jerarquía católica, la recepción del naturalismo aristotélico se iría abriendo paso en las universidades entre el fervor de los estudiantes, que descubrían un nuevo mundo intelectual, el interés de los maestros de Artes, que pugnaban por afirmar su autonomía filosófica, y la desconfianza de los teólogos, que temían que una filosofía «pagana» liquidara su cosmovisión hasta entonces hegemónica.

El mundo cristiano solo conoció dos obras de Aristóteles hasta el siglo XIII, *Categorías* y *Sobre la interpretación*, que forman parte del llamado *Organon* o conjunto de sus escritos de lógica. Quiere ello decir que el Aristóteles integral que ha perdurado a lo largo del tiempo con diversas oscilaciones, o sea, el autor de la *Metafísica, Física, Sobre el alma (Psicología), Organon* (compuesto por seis obras de lógica), *Ética nicomáquea, Retórica, Poética* y diversos tratados de biología, fue asimilado por Occidente gracias a los

árabes y, de modo especial, mediante la lectura de los excelentes Comentarios de Averroes, a veces en tres lecturas distintas llamadas respectivamente compendios, comentarios medios y comentarios literales o grandes comentarios. Únase a esto, lo que significó ciertamente un cambio histórico, el hecho de que Averroes, al interpretar los textos de Aristóteles, no los enturbia con consideraciones dogmáticas de origen religioso, ni desvirtúa el naturalismo del filósofo griego, sino que por el contrario se esfuerza en depurar el pensamiento del Estagirita de toda la ganga ideológica con la que la tradición anterior, tanto islámica como cristiana, lo había enmohecido.

II. Historiografía de la filosofía medieval

1. Fuentes de la historia de la filosofía medieval

«Lo que se ha perdido para nosotros de los escritos de los autores antiguos en general y de los filósofos en particular, supera en mucho a lo que se ha conservado a través de los siglos; y la selección efectuada por el tiempo no ha correspondido siempre ni a la importancia ni siquiera a la fama y difusión de las obras[167]». El caso más llamativo es el del estoico Crisipo, que solía escribir 500 líneas diarias. Diógenes Laercio le atribuye nada menos que 705 obras: se han perdido todas.

No fue, sin embargo, un hecho aislado en la filosofía griega. «Muchas obras escribió Zenón, más Jenófanes, más Demócrito, más Aristóteles, más Epicuro y más aún Crisipo[168]». Salvo de Aristóteles, del que casi milagrosamente se han conservado notas y apuntes del Liceo (aunque las obras publicadas por él también desaparecieron), de estos prolíficos filósofos solo han logrado sobrevivir al tiempo algunos escasos fragmentos y tres cartas de Epicuro.

Muchas y diferentes causas provocaron a lo largo de los siglos que gran parte de la escritura filosófica del mundo antiguo se borrara para siempre: guerras, cataclismos naturales, avatares diversos en escuelas y familias herederas de los manuscritos, incendios de grandes bibliotecas, fanatismo religioso, luchas políticas, conflictos étnicos y sociales, desinterés intelectual hacia amplios campos del pensamiento, olvido del pasado cultural, ignorancia crasa de la lengua griega…

Pero no podría entenderse la escasez de fuentes de la filosofía antigua, ni tampoco, aunque en menor grado, de la medieval, si olvidáramos la fragilidad del soporte material en que se escribían aquellas obras y la escasez de copias disponibles. Veamos este punto con más detalle[169].

1.1. El material de escritura

Desde el siglo VII a. C., el papiro (**he býblos** o **he bíblos**) fue en Grecia el material básico sobre el que se escribía con cañas puntiagudas mojadas en tinta, sepia o carbón animal. Y así continuó siendo utilizado durante la antigüedad. La relación entre lo que llamamos «libro» y el material sobre el que se escribía, es decir, el papiro, llegó a ser tan estrecha entre los griegos que acabaron identificando ambos términos. Libro, en efecto, se dice en griego **tò biblíon** y también **he bíblos** (originalmente **byblíon** y **býblos**, transformados después en ático en **biblíon** y **bíblos**). Si bien procedía de Egipto, y concretamente del Nilo, la planta acuática llamada papiro (*Cyperus papyrus*), de cuyo tallo se cortaban las láminas posteriormente preparadas para la escritura, el nombre griego *bíblos* hace referencia a la ciudad fenicia de Biblos, de cuyo famoso puerto comenzó a exportarse hacia la Hélade tan estimada mercancía.

Otros materiales para la escritura se usaron también en el mundo grecorromano, tales como la arcilla (se conservan tablillas griegas de la Edad del Bronce), pieles de ganado (sobre todo, vaca y cabra) y madera, cuyas tablas se preparaban pintándolas de blanco o encerándolas. Sin embargo, desde el punto de vista literario e historiográfico, el papiro se convirtió en el soporte indiscutido para la transmisión de las fuentes directas e indirectas de la filosofía antigua.

Los romanos, por su parte, utilizaron en un principio la corteza como material (*liber* significó primariamente «corteza de un árbol») y también tela de lino, según cuenta Tito Livio. Innovaron más tarde con el empleo de tablas de madera, que llegaron a sustituir a los pergaminos y vitelas llamados técnicamente *membranae*. Pero, a semejanza del mundo griego, la literatura latina se transmitió principalmente en rollos de papiro (*volumen, charta*).

La aparición del *codex*, es decir, del «libro» formado por hojas de papiro, cuadradas o rectangulares, dobladas de modo que las páginas *recto* y *verso* coincidieran entre sí, y unidas después por su margen interior, a diferencia del tradicional *volumen* o rollo de papiro, representó sin duda una útil contribución romana. Asimismo, se empleó el *codex* sobre pergamino: generalizado este uso hacia el siglo IV d. C., se impuso definitivamente en la Edad Media debido a su comodidad.

1.2. Ediciones y catálogos de manuscritos griegos, árabes, hebreos y latinos

Paradójicamente, las pocas fuentes de la filosofía griega que *todavía hoy* pueden descubrirse proceden de algunos papiros conservados en excepcionales condiciones físicas o climáticas: carbonizados en Herculano

tras la erupción del Vesubio, o escondidos en zonas desérticas de Egipto en un ambiente extraordinariamente seco. El legado papirológico más valioso de ellos, y de importancia fundamental para la reconstrucción de la filosofía helenística, quedó sepultado bajo la lava en la llamada «Villa dei Papiri» en el año 79 d. C. Durante el reinado de Carlos VII de Borbón, futuro rey de España con el nombre de Carlos III, se iniciaron las excavaciones, primero en la ciudad de Herculano (año 1738) y más tarde en la famosa «Villa», donde se encontraron cerca de 1800 papiros o fragmentos de papiros entre los años 1752-1754. Su publicación comenzó en 1793 con la edición del primer tomo de la serie *Herculanensium Voluminum quae supersunt*. Durante los últimos años, bajo la dirección del helenista Marcello Gigante, las investigaciones papirológicas han avanzado notablemente, como lo demuestran las recientes ediciones críticas. Un equipo de filólogos italianos, con el que colaboran algunos estudiosos extranjeros, trabaja sistemáticamente en la «Officina dei Papiri Ercolanesi» situada en la Biblioteca Nazionale de Nápoles[170].

Un ambicioso proyecto de investigación papirológica ha sido puesto en marcha hace años en Florencia. Se trata de estudiar desde diferentes perspectivas los fragmentos de papiros relacionados en sentido amplio con la filosofía, y conservados en instituciones científicas de todo el mundo. Con la colaboración de muy diversos especialistas, se pretende ofrecer así textos con bibliografía, ediciones (si las hay), transcripciones, traducciones, comentarios y aparato crítico. Predomina en este importante proyecto la visión de la cultura, y dentro de ella de la filosofía, como un todo orgánico inserto en la historia. Como ha escrito su coordinador, el criterio fundamental adoptado consiste en «raccogliere in un solo “corpus” tutti quei testi in papiro… che possano contribuire ad un rintraccio sistematico della storia della cultura filosofica e del suo mobile e dinamico “lessico”[171]».

Bajo el título genérico *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, el proyecto se distribuirá previsiblemente del siguiente modo: vol. I. *Frammenti di autori noti*; vol. II. *Frammenti adespoti*; vol. III. *Commentari e testi filosofici*; vol. IV. *Lessico e Indici*. El material a investigar no se reduce a los papiros en sentido estricto sino que incluye también los pergaminos y las tablas enceradas. Se excluyen, sin embargo, los textos hebraico-cristianos y religioso-orientales. Dada la complejidad del proyecto, es sin duda una muy buena noticia para todos los estudiosos de la filosofía antigua que el primer volumen se editara pronto[172].

Con el islam se le concede a la escritura un extraordinario prestigio («de todas las artes, el de la escritura es el más eficaz porque abarca las ciencias y las materias de especulación, que no se hallan en las demás», afirma Ibn Jaldún en su *Muqaddima*), los libros alcanzaron una difusión hasta entonces

desconocida en el mundo civilizado y se revolucionó la base material de la escritura con la introducción del papel, invento chino.

Un precioso testimonio histórico nos confirma el origen económico de la utilización del papel en lugar del pergamino. «En los primeros tiempos, el pergamino hecho de piel preparada se empleaba para los libros en que se inscribían los conocimientos científicos y para los escritos emanantes del sultán, tales como despachos, títulos de concesiones y actas oficiales. Ese uso se mantenía gracias a la abundancia en que se vivía a la sazón, al reducido número de obras que se componían, y asimismo al muy limitado número de despachos y actas oficiales expedidas por el gobierno. (…) Más tarde, hubo un verdadero desbordamiento de obras originales, de compilaciones, comunicaciones y documentos oficiales, que las existencias en pergamino ya no bastaban para todo aquello. Fue entonces cuando, siguiendo el consejo de Al Fadl Ibn Yahya [visir del califa de Bagdad Harūn al-Rašid], se fabricó el papel, y se utilizó para los despachos del sultán y los documentos oficiales. Desde ese momento, el uso de esta materia se hizo general tanto para los documentos provenientes del gobierno como para los escritos científicos, y la fabricación del papel alcanzó un alto grado de perfección[173]».

La extendida afición a los libros y la sustitución del papiro egipcio y del pergamino por un material más barato como el papel explican la admirable producción bibliográfica que aportó el mundo islámico mucho antes de la introducción de la imprenta. Según el arabista Julián Ribera, cuyos estudios sobre el tema siguen constituyendo referencia obligada, fue un «hecho real y positivo la existencia de dos millones de códices» en la Granada nazarí, mandados quemar públicamente por orden del cardenal Cisneros[174]. La cifra en sí resulta impresionante y nos confirma el puesto de honor que, por su espíritu ilustrado y su bibliofilia, ocuparon los andalusíes junto a persas y egipcios en la cultura islámica.

La más completa documentación sobre los escritores árabes medievales y sus manuscritos se encuentra en esta monumental obra en curso de edición: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967-1984, 9 tomos, que abarca por ahora hasta el siglo XI. Buena información bibliográfica de conjunto en esta obra clásica: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden, 1943-1949, 2.ª ed., 2 vols., más otros 3 vols. de suplementos, 1937-1942. Sobre los manuscritos árabes catalogados de tema científico, véase Seyyed Hossein Nasr, *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Teherán, 1975, pp. 27-40.

De las grandes bibliotecas europeas con fondos árabes, indiquemos los catálogos de manuscritos de algunas de ellas bastante representativas:

— Berlín: W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften zu Berlin*, Berlín, 1887-1899, 10 tomos.

— Londres: W. Cureton, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda, codices arabicos complectens*, 1846; C. Rieu, *Supplement to the catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum*, 1894.

— París: Georges Vajda, *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, París, 1953.

— El Escorial: Michael Casiri, *Biblioteca Arabico-Hispana Escurialensis*, Madrid, 1760 (vol. I) y 1770 (vol. II). También H. Derenbourg, H. Renaud y E. Lévi-Provençal, *Les Manuscrits Arabes de l'Escurial*, París, 1884-1941, 3 tomos. Los manuscritos árabes no catalogados ni por Casiri ni por los estudiosos franceses, y llamados «fondo complementario», figuran ya catalogados por Braulio Justel Calabozo en *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes*, Madrid, 1978, pp. 245-266.

— Madrid: F. Guillén Robles, *Catálogo de manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, 1898.

— Roma: G. Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, 1935.

Sería iluso pensar, sin embargo, que conocemos ya el contenido de todos los manuscritos árabes conservados actualmente en Europa, y de los que solo una mínima parte ha sido editada. A estos hay que añadir los fondos existentes en el mundo árabo-islámico, muy ricos en algunos casos, como, por ejemplo, en las bibliotecas de Rabat, Fez, Estambul, El Cairo y Teherán. En este campo podemos razonablemente esperar agradables sorpresas para la filosofía y la ciencia medievales, según avanzan los lentos trabajos de ordenación y catalogación en archivos públicos y privados de los países islámicos.

La literatura judía postbíblica ofrece un indudable interés para el estudio de la filosofía medieval. Una buena información sobre catálogos de manuscritos hebreos se encuentra en S. Shunami, *Bibliography of Jewish bibliographies*, Jerusalén, 1965, 2.ª ed.; de interés, *Guide to Jewish Archives*, edición de A. Segall, Nueva York, 1981. Véanse también estas dos importantes obras de referencia: Moritz Steinschneider, *Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters*, Jerusalén, 1938, 2.ª ed.; e Israel Zinberg, *Historia de la literatura judía* [en yidish], Nueva York, 1933-1937, 8 vols., que abarca desde el siglo x hasta 1860. No debemos silenciar los principales fondos hebreos existentes en España: José María Millás Vallicrosa, «Los manuscritos hebraicos de la Biblioteca Capitular de Toledo», en *Al-Andalus*, 1934, tomo II, pp. 395-429; José Luis Lacave,

«Manuscritos hebreos de la Biblioteca de El Escorial no catalogados», en *Sefarad*, 37 (1977), pp. 293-308; Carlos del Valle Rodríguez, *Catálogo descriptivo de los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1986. A las obras de autores judíos medievales de contenido filosófico-científico escritas en lengua árabe (práctica literaria habitual entre los sefardíes, como lo demuestra la bibliografía de Ibn Gabirol y Maimónides) se presta atención en M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Fráncfort del Meno, 1902.

El latín no se constituyó como lengua filosófica hasta el siglo I a. C. con Lucrecio y Cicerón. Del período romano y bizantino se conservan algunos papiros, descubiertos en Herculano, Dura-Europos (en el Éufrates), Palestina y Egipto, valiosos desde un punto de vista paleográfico, jurídico e histórico, pero de casi nula relevancia para la filosofía: R. Cavenaile, *Corpus Papyrorum Latinarum*, Wiesbaden, 1958.

Durante toda la Edad Media el latín fue la lengua europea por excelencia (con la excepción de al-Andalus), hegemónica en el ámbito cultural y filosófico hasta bien entrada la Edad Moderna. Dado que el papiro dejó de usarse en Europa desde el siglo VIII, tras la incorporación de Egipto al islam, y el papel no llegó a emplearse de forma masiva en el mundo cristiano hasta el siglo XV, todas las fuentes de la escolástica medieval fueron escritas sobre pergamino en códices. Este hecho fundamental de ser una *literatura manuscrita en su totalidad* ha planteado graves obstáculos a los estudiosos. «Ahora bien, todas estas fuentes [de la filosofía cristiana medieval], sin excepción, han sido escritas a mano y conservadas bajo forma de documentos manuscritos, al coincidir la invención de la imprenta aproximadamente con el fin de la Edad Media. La lectura de los manuscritos medievales comporta dificultades más o menos considerables, debidas a la forma y a la variedad de la escritura, al deterioro de los pergaminos, pero sobre todo al sistema de abreviaturas, a veces muy acentuado, que era de uso corriente con el fin de ganar tiempo y espacio. Además de estas dificultades de orden paleográfico y de crítica textual, la literatura manuscrita de la Edad Media plantea una serie de problemas de crítica literaria referidos a los autores de los documentos, a las circunstancias de la composición y a las fuentes utilizadas. Añadamos que estos documentos se conservan en innumerables bibliotecas, de toda naturaleza y tamaño, a menudo carentes de catálogos satisfactorios y accesibles[175]».

No disponemos hoy de un catálogo completo de los manuscritos latinos existentes en el mundo. Gracias a pacientes investigaciones, es factible manejar útiles catálogos de los fondos de las grandes bibliotecas. Quizá la mejor obra de conjunto sea la de P. O. Kristeller, *Latin Manuscript Books before 1600. A List of the Printed Catalogues and Unpublished Inventaries of*

Extant Collections, nueva edición revisada, Nueva York, 1960. Un proyecto demasiado ambicioso, por ahora, de catálogo mundial de manuscritos se contiene en *A Union World Catalogues of Manuscript Books*, publicado en 5 vols. en los Estados Unidos entre los años 1933-1935 por un equipo dirigido por E. C. Richardson; el vol. III recoge un repertorio de los catálogos de manuscritos editados por las bibliotecas, y en los vols. II y V se ofrecen referencias detalladas de las colecciones de manuscritos existentes en España y Portugal.

La obra maestra en su género, e imprescindible para el conocimiento de las fuentes de la escolástica, es, sin duda, Auguste Pelzer, *Codices Vaticani latini. Tomus II, Pars Prior: Codices 679-1134*, Roma 1931, y *Appendix (index nominum et rerum, initia operum) ad Tomi II partem priorem*, Roma, 1933. La Biblioteca Vaticana, una de las mejor dotadas del mundo y que ha sabido cuidar con esmero la confección de sus catálogos, encontró en Auguste Pelzer (1876-1958) un investigador ejemplar. Durante 20 años trabajó este erudito belga en la catalogación de los 455 volúmenes de literatura filosófica y teológica medieval que integran el valiosísimo *Vaticani latini*, añadiendo posteriormente un *Index nominum et rerum* de especial utilidad para el manejo de las fuentes. Otro trabajo filológico de A. Pelzer que no debe olvidarse son sus *Répertoires d’incipit pour la littérature latine philosophique et théologique du Moyen Âge*, Roma, 1951, 2.ª ed.

1.3. Principales ediciones de las fuentes directas de la filosofía cristiana medieval

La reconstrucción de la filosofía medieval se ha de basar en las *fuentes directas*, es decir, en las obras de los propios filósofos. Por fortuna, los escritos de los principales representantes de la patrística y de la escolástica cristiana se han conservado prácticamente en su totalidad. El problema reside en las condiciones en que se nos ha transmitido el texto. La situación ideal se presenta cuando disponemos del texto aprobado por el autor, o sea, del llamado *exemplar*, que era entregado a los monjes o a los artesanos para su copia y posterior venta. Pero en la mayoría de los casos desapareció el *exemplar* y contamos únicamente con algunas copias realizadas más o menos imperfectamente por monjes de la Alta Edad Media, y, más tarde, por los *librarii* o *stationarii* situados en las cercanías de las escuelas y universidades en la Baja Edad Media.

Los manuscritos de autores medievales se guardan, generalmente catalogados, en los archivos de las grandes bibliotecas europeas. Los principales depósitos (con decenas de millares de volúmenes manuscritos

cada uno) los poseen las siguientes bibliotecas: Biblioteca Vaticana (Roma), Bibliothèque Nationale (París), British Museum (Londres), Biblioteca Ambrosiana (Milán), Staatsbibliothek (Múnich) y Bodleian Library (Oxford). Importantes depósitos también (con millares de manuscritos cada uno) en las bibliotecas de Florencia, Nápoles, Venecia, Toledo, El Escorial, Barcelona, Cambridge, Brujas, Bruselas, Berlín, Leipzig, Viena, Praga y Cracovia.

Dada la influencia de Aristóteles en la filosofía medieval, y de modo particular en la Baja Edad Media, conviene referirnos a su recepción latina antes de aludir a la filosofía cristiana. Bajo la dirección de la «Union Académique Internationale», las editoriales Brill (de Leiden, Holanda) y Desclée de Brouwer (de Bruselas, Bélgica) comenzaron a publicar desde 1957 el *Aristoteles Latinus*. Este ambicioso proyecto editorial pretende dar a conocer las traducciones latinas de Aristóteles realizadas antes del año 1300. Se encuentra en fase avanzada de realización. Desde el año 2002 la editorial Brepols de Bélgica se ha hecho cargo de la edición impresa de estos textos, así como en formato CD-ROM. Han aparecido ya 27 volúmenes, siendo el último editado *Meteorologica*, en traducción de Guillermo de Moerbeke y edición de G. Vuillemin-Diem, 2008, 2 vols. Entre los volúmenes en preparación se encuentran la traducción latina de varias obras biológicas aristotélicas y la versión completa de la *Política* llevada a cabo por Guillermo de Moerbeke, principal traductor del griego en la Europa medieval. Una descripción de los 2012 códices, procedentes de diferentes bibliotecas de Europa y América, que constituyen la base del proyecto en curso, se encuentra en *Aristoteles Latinus. Codices. Pars Prior*, edición de G. Lacombe, Roma, 1939; y *Aristoteles Latinus. Codices. Pars Posterior. Supplementa Indicesque*, edición de G. Lacombe, Cambridge, 1955. Giovanni Reale ha calificado esta obra dirigida por Lacombe con la ayuda de otros estudiosos como «vero monumento di erudizione e di acribia». Como complemento a ambos volúmenes, véase también *Aristoteles Latinus. Codices. Supplementa altera*, edición de L. Minio-Paluello, Bruselas, 1961.

De la primera etapa de la filosofía cristiana, es decir, de la patrística, ofrece mayor interés especulativo la patrística griega que la latina, salvo San Agustín. Los escritos de los Padres griegos y latinos pueden leerse en estas colecciones de textos:

— J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Serie griega (PG), 161 vols., París, 1857-1866. Serie latina (PL), 221 vols., París, 1844-1864. Hay reproducción por los editores pontificios Brepols, en Turnhout (Bélgica). La PG comprende autores hasta el siglo XIV y carece de índices. La PL concluye con el papa Inocencio III, en el año 1216. Entre los últimos escolásticos incluidos están Pedro Lombardo (tomos 191-192), Ricardo de San Víctor (tomo 196), Juan

de Salisbury (tomo 199) y Alano de Lille (tomo 210). Quedan, por tanto, fuera de la colección los grandes pensadores escolásticos del siglo XIII. Los cuatro últimos tomos de la PL, es decir, del 218 al 221, incluyen 231 índices (alfabético, cronológico, estadístico, sintético, analítico, analógico, teológico, lógico, jerárquico, bibliográfico, biográfico, etc.) distribuidos en 24 series. Si bien es posible conocer gracias a ellos las dignidades eclesiásticas y las diócesis de los respectivos autores, las pesas y medidas, plantas y animales citados, e incluso las diversiones ilícitas fustigadas por los moralistas cristianos (tales como el amor profano, las canciones y los bailes), desde un punto de vista estrictamente filosófico tienen escaso interés. El editor del *Cursus*, cuyo objetivo fundamental consistía en ofrecer un útil instrumento apologético al clero católico, informaba abrumado que más de 50 hombres habían trabajado durante más de diez años en la confección de tan exhaustivos índices. Su valoración global no pecaba ciertamente de modestia… «Que sont les douze Travaux d'Hercule auprès de nos 231 Tables! Que sont tous les autres travaux littéraires! Que sont les Encyclopédies du XVIII[e] siècle et du XIX[e] siècle! Que sont toutes les oeuvres typographiques! Des jeux d'enfant, dont le plus grand n'est rien auprès du nôtre» (PL, tomo 218, *Préface*, columna 1). A pesar de su deficiente crítica textual, a pesar de sus erratas y errores, y a pesar también de la aparición en nuestro siglo de excelentes ediciones, el Migne sigue siendo instrumento de primer orden para la reconstrucción de la patrística y de la escolástica temprana.

— Para la patrística oriental véanse: *Patrologia syriaca*, eds. R. Graffin y F. Nau, París, 1894, 2 vols.; *Patrología orientalis*, eds. R. Graffin y F. Nau, París, 1907 y ss., y el *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, eds. J. B. Chabot y otros, París, 1903, que comprende cuatro series.
— *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), editado por la Academia Austríaca, Viena, 1866 y ss., 70 vols.
— *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, preparada por la Academia de Ciencias de Berlín, Leipzig, 1897 y ss., 31 vols.
— *Moralistes chrétiens*, bajo la dirección de E. Baudin, París, 1924-1934, 17 vols. Incluye textos patrísticos con comentario y traducción francesa.
— *Sources chrétiennes*, eds. H. de Lubac y J. Daniélou, París, 1942 y ss. Contiene texto con traducción francesa, algunas veces solo traducción. Amplia y cuidada colección, muy importante en lengua francesa.

— *Corpus Christianorum*, colección preparada inicialmente por los benedictinos de la abadía de San Pedro en Steenbrugge, Turnhout (Bélgica), y publicada por la Editorial Brepols a partir del año 1953. Ediciones críticas de alta calidad. En 2007 se trasladó la sede al Sint-Annaconvent dentro de la misma ciudad belga. En los últimos años se han diversificado las colecciones y se ha ampliado la colaboración de destacados eruditos procedentes de diferentes centros de investigación europeos. Entre las novedades hay que destacar la atención prestada a estudios de lexicología, la utilización de la informática como soporte editorial y la traducción de los textos latinos del *Corpus* a cinco lenguas modernas europeas (inglés, francés, alemán, italiano y español) para ser así accesible a un público más amplio.
— La *Biblioteca de Autores Cristianos* (BAC), Madrid, puesta en marcha por la Editorial Católica en el año 1944, con la ya justamente famosa traducción de la *Biblia* por Eloíno Nácar y Alberto Colunga, ha publicado una amplia selección de literatura patrística con texto original (salvo Orígenes, *Contra Celso*, y Pseudo Dionisio, *Obras completas*), traducción castellana, introducción y notas. A destacar la meritoria edición bilingüe de San Agustín en 30 volúmenes.

COLECCIONES DE TEXTOS DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

— *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* (BGPM), Münster, 1891 y ss. Prestigiosa colección fundada por C. Baeumker y dirigida después por G. Von Hertling, M. Baumgarten y M. Grabmann.
— *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*, dirigida por C. Barach, Innsbruck, 1876-1878.
— *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae selecta*, ed. F. Ehrle, París, 1885-1894.
— *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1826 y ss. Contiene una interesante colección de obras políticas medievales.
— J. P. Migne, *Patrologia Latina*, cit. Como ya he señalado antes, es fuente imprescindible para la escolática temprana.
— *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), cit.
— *Les Philosophes belges*, ed. Maurice de Wulf, Lovaina, 1901-1941, 15 tomos.
— *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge (AHDLMA)*, París, 1926. Dirigidos por E. Gilson y otros, publican un volumen anual que incluye con frecuencia textos inéditos.

— *Orbis romanus. Biblioteca di testi medievali*, editada por la Universidad Católica del «Sacro Cuore» de Milán, 1933 y ss.
— La *BAC* ha publicado hasta ahora las obras completas de San Anselmo (2 vols.), las obras de San Buenaventura (6 vols.), la *Suma contra los gentiles* (2 vols.) y la *Suma Teológica* (16 vols.) de Santo Tomás de Aquino, y obras de Duns Escoto (2 vols.). El texto latino editado suele ser bastante bueno y en algunos casos, vg. San Anselmo y Santo Tomás de Aquino, reproduce el de la edición crítica; incluye traducción castellana.
— *Philosophes médiévaux*, Lovaina-París, 1948 y ss. Colección de textos y estudios publicada por el Centro De Wulf-Mansion de la Universidad de Lovaina, bajo la dirección de Fernand Van Steenberghen. Sobresalen por su calidad las ediciones de Siger de Brabante.
— *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, Lovaina-Lille, 1950 y ss.
— *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, ed. A. Zimmermann, Leiden, 1950 y ss.
— *Corpus Christianorum*, ya citado y publicado por Brepols, que cubre también autores escolásticos en su *Series latina. Continuatio Medievalis*.
— *Corpus philosophorum danicorum medii aevi*, Copenhague, 1955 y ss. Está publicando la edición crítica de las obras de Boecio de Dacia.
— *Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts*, Toronto (Canadá), 1955 y ss.
— *Franciscan Institute Publications. Texts Series*, Nueva York-Lovaina-Paderborn, 1951 y ss. Se centra en autores franciscanos. Muy buenas ediciones.
— *Oxford Medieval Texts*. Incluida entre las publicaciones de Oxford University Press, ha editado la *Ethica* de Pedro Abelardo y tres volúmenes de Juan de Salisbury (*Historia Pontificalis* y dos tomos de *Cartas*).
— *Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen*, ed. H. Oberman, Berlín. Se ha concentrado hasta ahora en la obra de Gregorio de Rímini, a quien le ha dedicado ya 6 vols.
— *Textes philosophiques du Moyen-Âge*, París, Vrin. Iniciada con el *Anticlaudianus* de Alano de Lille, atiende de modo preferente la escolástica del siglo XII.
— *Philosophie au Moyen-Âge*, París, Vrin. Dirigida por Alain de Libera. Colección centrada en textos lógicos y especulativos.

EDICIONES CRÍTICAS DE FILÓSOFOS MEDIEVALES CRISTIANOS.

Vituperados por los modernos y despreciados por los ilustrados, los escritos filosóficos de los escolásticos cayeron pronto en el olvido. Salvo algunos escasos autores difundidos por la Iglesia católica con fines doctrinales y apologéticos, varios siglos de literatura medieval han soportado un largo silencio. Como muestra de tal menosprecio, recordemos el contundente juicio, que más parece un epitafio, de Hegel: «el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero[176]». Ello explica, por ejemplo, estos dos hechos dispares pero bien significativos: que la primera edición crítica de un autor escolástico (concretamente, la de San Buenaventura) haya aparecido en el umbral del siglo XX; y que, por otra parte, varios códices de San Alberto Magno fueran empleados en Suecia como envoltura de material de archivo durante el siglo XVI.

Un estudio serio de la escolástica cristiana exige un manejo a fondo de buenas ediciones de obras. Hay que preferir, evidentemente, las *ediciones críticas*, es decir, aquellas cuyo texto se ha elaborado sobre la base de la lectura minuciosa de *todos* los manuscritos disponibles, y tras la oportuna valoración de sus variantes según criterios objetivos de antigüedad, calidad literaria y filiación de cada uno de los respectivos códices. También merecen confianza las ediciones basadas en la colación de algunos buenos manuscritos.

He aquí una relación de ediciones críticas de los principales filósofos medievales cristianos, en su mayoría escolásticos:

— San Agustín: *Opera*, en CSEL, Viena, 1887 y ss. (todavía incompleta). *Opera*, en *Corpus Christianorum*, Turnhout, 1955 y ss. (incompleta).

— Juan Escoto Eriúgena: *Periphyseon*, edición crítica de E. Jeauneau, «Continuatio medievalis» del *Corpus Christianorum*, Brepols, 1996, 5 vols. Hay también edición crítica de esta magna obra a cargo de I. P. Sheldon-Williams, Dublín, 1968 y ss. Se han publicado asimismo ediciones críticas de la *Homilía sobre el prólogo de San Juan* y del *Comentario al evangelio de San Juan* por E. Jeauneau, en la colección «Sources chrétiennes», París, 1969 y 1972, respectivamente.

— San Anselmo: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt O. S. B., Edimburgo, 1946-1961, 6 vols. Hay reproducción en 2 vols. en Stuttgart, 1968.

— Pedro Abelardo (a falta de edición crítica de conjunto, señalaré algunas buenas ediciones parciales): *Philosophische Schriften*, ed. B. Geyer, en BGPM, 1919-1927, 4 vols; *Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Assen, 1970, 2.ª ed.; *Ethica*, ed. D. E. Luscombe, en *Oxford*

Medieval Texts, 1971; *Opera Theologica*, ed. E. M. Buytaert, en *Corpus Christianorum*, 1969, 2 vols.

— San Buenaventura: *Opera omnia*, Florencia, 1882-1902, 10 vols. Esta primera edición crítica de un escolástico fue preparada por los franciscanos del Colegio de Quaracchi, en Florencia, bajo la dirección de Fedele da Fanna y, después, de Ignacio Jeiler. Para la fijación del texto se examinaron más de 50 000 manuscritos.

— Alberto Magno: *Opera omnia*, eds. Bernard Geyer y otros, Münster, 1951 y ss. Trabajan en ella desde hace años los dominicos de Colonia y Roma. Proyectada en 40 vols., se ha editado ya más de una tercera parte. Las últimas obras aparecidas han sido el *De causis*, el *Super Dionysium de coelesti hierarchia* y los libros V-VIII de la *Física*.

— Tomás de Aquino: *Opera omnia*, Roma, 1882 y ss. Comenzó a publicarse por iniciativa del papa León XIII, y de ahí el calificativo con el que es conocida: *Editio Leonina*. Cuidan de su preparación estudiosos dominicos, a los que se han añadido en fecha reciente otros eruditos fuera de la Orden dominicana. Los últimos volúmenes publicados han sido los Comentarios a Boecio, *De Trinitate* y *De ebdomadibus* (tomo 50 de la edición), las *Quaestiones de quolibet*, 2 vols., en edición de R. A. Gauthier, y las *Quaestiones de anima*, edición del estudioso argentino Bernardo Carlos Bazán. Existen, además, algunas buenas ediciones de textos aislados: *De ente et essentia* (ed. M. D. Roland-Gosselin, París, 1926); *De unitate intellectus* (ed. L. W. Keeler, Roma, 1936); *De principiis naturae* (ed. J. Pauson, Friburgo-Lovaina, 1950); *Super librum De causis expositio* (ed. H. D. Saffrey, Lovaina, 1954); *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (ed. Bruno Decker, Leiden, 1955); *Quaestiones de anima* (ed. J. H. Robb, Toronto, 1968).

— Siger de Brabante: hay edición crítica de todos sus escritos conservados en la colección «Philosophes médiévaux»: *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. C. A. Graiff, tomo I de la colección, 1948; *Quaestio de necessitate et contigentia causarum*, ed. J. J. Duin, tomo III, 1954; *Quaestiones super librum de causis*, ed. A. Marlasca, tomo XII, 1972; *Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazán, tomo XIII, 1972; *Écrits de Logique, de Morale et de Physique*, ed. Bernardo Bazán, tomo XIV, 1974.

— Pedro Hispano: *Scientia libri De anima*, ed. Manuel Alonso, Madrid, 1941. *Comentario al De anima de Aristóteles*, ed. M. Alonso, Madrid, 1944. *Expositio libri De anima, De morte et vita et De causis longitudinis et brevitatis vitae, Liber naturalis de rebus principalibus*,

ed. M. Alonso, Madrid, 1952. *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, ed. L. M. de Rijk, Assen, 1973.

— Raimundo Lulio: *Opera Latina*, editor F. Stegmüller, Palma de Mallorca, 1959; desde el vol. VII, se edita en la colección *Corpus Christianorum* de Brepols.

— Duns Escoto: *Opera omnia*, espléndida edición crítica también llamada «Editio Vaticana». Preparada por la Comisión Escotista bajo la dirección inicial de Carl Balic, comenzó a publicarse en 1950 por la Imprenta Políglota del Vaticano. Ha publicado ya 17 volúmenes. Por su parte, el «Franciscan Institute» de Nueva York ha publicado hasta hoy cinco volúmenes de sus escritos filosóficos en edición crítica.

— Guillermo de Ockham: *Opera philosophica et theologica*, preparadas por el «Franciscan Institute» de Nueva York bajo la dirección de Gedeon Gál y otros, Nueva York, 1967 y ss. El conjunto de esta valiosa edición crítica lo integran 17 volúmenes, siete de ellos de obras filosóficas y diez de obras teológicas. Hay edición separada de las *Opera politica*, ed. J. G. Sikes y otros, Manchester, Manchester University Press, 1940-1963, vols. 1-3; Oxford University Press, 1997, vol. 4.

2. Fuentes históricas árabes sobre la filosofía islámica

— Ibn al-'Abbār nació en Valencia en 1199 y murió asesinado en Túnez en el año 1260. Escribió *Al-Takmila li-kitāb al-Sila* (*Complemento de la continuación*), o sea, continuación del diccionario biográfico de Ibn Baškuwāl: hay edición de Francisco Codera en la *Biblioteca Arabico-Hispana*, Madrid, 1887, 2 vols.

— Abū-l-Ḥasan al Aš'arī. Nació en Basora hacia el 873 y murió en Bagdad en el año 935. Escribió *Maqālat al-islāmīyīn* (*Dogmas de los teólogos islámicos*), edición de H. Ritter, Estambul, 1929, 2 vols.

— Gregorio Barhebreus, o Ibn al-'Ibri, en árabe (1225/6-1268). Hijo de un médico judío, llegó a ser obispo de la iglesia jacobita. Escribió una historia universal titulada *Crónica Siria*: edición y traducción de P. Bruns y G. Kirsch, en *Bar Hebraei Chronicon Syriacum*, Leipzig, 1789, 2 vols.

— Ibn Baškuwāl (1101-1183): *Al-Ṣila* (*La continuación*), edición de F. Codera, Madrid, 1884 (tomo I) y 1885 (tomo II). Discípulo de Ibn Rušd y notario de profesión, este escritor cordobés *continuó* la obra biográfica emprendida por Ibn al-Faraḍi, y de ahí el nombre de su libro.

— Ibn al-Faraḍi (962-1013). Este jurisconculto y tradicionista cordobés inició en la España musulmana el género (tan en boga entre los musulmanes orientales) de los diccionarios biográficos. Su obra *Tā'rīj 'ulamā' al-Andalus* (*Historia de los sabios andalusíes*), edición de F. Codera, Madrid, 1890-1892, 2 vols., influyó en Ibn Baškuwāl e Ibn al-'Abbār.

— Ibn Ḥazm (994-1063) de Córdoba: *Risāla fī faḍl al-Andalus* (*Epístola sobre la excelencia de al-Andalus*)), edición de R. Dozy, Leiden, 1855; hay traducción francesa de Charles Pellat e inglesa de P. Gayangos. Entre los escritores y sabios de al-Andalus este ilustre cordobés brilla con luz propia.

— Ibn Jaldún (1332-1406): *Muqaddima*, edición de Quatremère, París, 1858-1868, 3 vols. Hay traducción en las principales lenguas modernas: inglesa (F. Rosenthal), francesa (W. M. de Slane, V. Monteil y A. Cheddadi) y castellana (J. Feres). Imprescindible para reconstruir la historia del pensamiento en el mundo islámico.

— Ibn Jallikan (1211-1282): *Wafayāt al-a'yān* (*Necrológicas de hombres eminentes*), El Cairo, 1881, 2 vols. Este imponente diccionario biográfico (traducido al inglés por el Barón de Slane en cuatro grandes tomos) sigue un riguroso orden alfabético. Su autor, que ejerció como juez mayor en El Cairo y Damasco, se vio obligado con frecuencia a interrumpir la redacción de su obra.

— Ibn Abī Uṣaybi'a nació en Damasco en fecha posterior a 1194 y murió en el año 1270. Perteneciente a una famosa dinastía de médicos, y médico él mismo, escribió *'Uyūn al-anbā'* (*Fuentes de información sobre las generaciones de los médicos*), edición de A. Müller, El Cairo, 1881-1882, 2 vols. Obra historiográfica fundamental de la que hay traducción parcial francesa.

— Ibn Ŷulŷul (943-1009): *Tabaqāt al atibbā' wa-l-hukamā'* (*Generaciones de médicos y sabios*), edición de Fu'ād Sayyid, El Cairo, 1955. Influyó en Ṣā'id al-Andalusī, y es fuente de interés sobre los orígenes de la ciencia en la España musulmana. Fue médico en la corte califal de Córdoba.

— Al Maqqarī (1591/2-1632): *Nafh al-tīb* (*Dulce suspiro*), edición de Muṭyī-l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, El Cairo, 1949, 10 tomos. Gracias a este erudito magrebí están recogidos en esta historia general de al-Andalus muchos fragmentos de fuentes anteriores desaparecidas para nosotros. Hay traducción inglesa, incompleta, por el arabista español Pascual de Gayangos.

— Al-Mas'ūdī (murió en Egipto en el año 956): *Murūŷ al-dahab* (*Praderas doradas*), edición con traducción francesa de Barbier de Meynard, París, 1861-1877, 9 vols. *Al Tanbīh wa-l-išrāf* (*El libro de la advertencia y de la revisión*), edición de M. de Goeje, Leiden,

1894, hay traducción de Carra de Vaux. Este inquieto historiador y geógrafo que viajó hasta el mar de la China demuestra haber manejado un excelente material de historiografía filosófica en esta segunda obra, que incluye un interesantísimo resumen de su libro, perdido, *Varios tipos de conocimiento*.

— Al-Nadīm: *Fihrist* (*Catálogo*), edición de G. Flügel y otros, Leipzig, 1871-1872, 2 vols. La obra de este librero de Bagdad que vivió en el siglo X contiene una riquísima documentación histórica y bibliográfica sobre la filosofía islámica, sus fuentes griegas y las traducciones de que se valió en el proceso de formación.

— Al-Šahrastānī (1076-1153): *Al-Milal wa-l-nihal* (*Las sectas religiosas y filosóficas*), edición de W. Cureton, Londres, 1846. Natural del Jurasán, enseñó durante algún tiempo en una célebre *madrasa* de Bagdad. De interés el largo paso polémico, de casi 100 páginas, dedicado a la filosofía de Avicena en esta obra.

— Ṣā'id al-Andalusī (Almería, 1029-Toledo, 1070): *Tabaqāt al-umam* (*Categorías de las naciones*), edición de Hayyat Bu Alwan, Beirut, 1985. Este erudito almeriense, que ejerció como juez en Toledo donde protegió al círculo de científicos encabezado por Azarquiel, representa en sus *Tabaqāt* la mejor fuente histórica sobre la filosofía en al-Andalus, muy influyente también en la historiografía árabe posterior. Hay excelente edición castellana de Eloísa Llavero Ruiz.

— Aunque no son historiadores sino filósofos, Ibn Ṭufayl de Guadix (*El filósofo autodidacto*) e Ibn Ṭumlūs de Alcira (*Introducción al arte de la lógica*) nos dejaron en los Prólogos a sus respectivas obras una penetrante síntesis histórica de la evolución de la filosofía en al-Andalus.

2.1. Bibliografías y traducciones de los principales filósofos medievales musulmanes y judíos

Desde hace años disponemos de detalladas referencias bibliográficas sobre las obras conservadas de los filósofos del islam medieval, así como de sus correspondientes manuscritos. Las principales fuentes de información son:

— 'Abdurraḥmān Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam*. Vol. II, *Les philosophes purs*, París, Vrin, 1972.

— Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Vol. 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Vol. 2. *El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV).* Vol 3. *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

— Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, cit.
— Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, cit.
— *Encyclopédie de l'Islam/The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-París, Brill/Maisonneuve et Larose, 1960-2005, nueva edición en XI tomos, más uno de Suplemento, vol. XII (2007). Obra de consulta obligada. Hay reproducción de la edición anterior, ya algo anticuada: *First Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1987, 9 vols.

Carece, pues, de interés que repitamos aquí una información bibliográfica fácilmente localizable en dichas obras de referencia. Me parece más útil ofrecer ahora algo nuevo: por una parte, una documentación sobre bibliografías de autores, y, por otra, una relación de las traducciones de filósofos medievales musulmanes y judíos, dispersas en su mayor parte en revistas especializadas o en libros de escasa difusión.

a) *ISLAM ORIENTAL*

Catálogos bibliográficos

Aunque al-Nadīm en su *Fihrist*, que es la fuente más antigua, le atribuye a al-Kindī 241 obras, solo se ha conservado una parte de ellas. El más completo catálogo de sus escritos se encuentra en Richard J. Mc Carthy, «Al-tas·ānīf al-mansūlat ila faylasūf al-'arab» (Bibliografía de al-Kindī), en *Études du millenaire de Baghdūd et de la commémoration d'al-Kindī*, Bagdad, 1962.

Buenas bibliografías de las obras de al-Fārābī fueron publicadas por Steinschneider (1869), Horten (1905) y Georr (1945). La mejor hoy disponible es: Ahmet Ates «Fārābī bibliografyasi», en *Türk Tarih Kurumu Belleten*, Ankara, 1951, vol. 15, pp. 175-192. Otra bibliografía interesante, que incluye también los estudios sobre este filósofo, se ofrece en Nicholas Rescher, *Al-Farabi. An annotated bibliography*, University of Pittsburg Press, 1962.

Disponemos de un valioso catálogo de las obras de Avicena: G. C. Anawātī, *Essai de bibliographie avicennienne*, El Cairo, 1950. Más completo aún es Yaḥya Maḥdawī, *Bibliografía de Ibn Sīnā* (en persa), Teherán, 1954. Actualiza y mejora a las anteriores J. L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*, Lovaina, 1991.

Traducciones

AL-KINDĪ

— Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda, *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Editorial Coloquio, 1986.
— *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī, vol. II. Métaphysique et Cosmologie*, edición y traducción de R. Rashed y J. Jolivet, Leiden, Brill, 1998.

AL-FARABĪ

— *Catálogo de las Ciencias*, edición y traducción castellana por Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1953, 2.ª ed. (incluye texto árabe de la Biblioteca de El Escorial y dos versiones latinas, una incompleta publicada en París en 1638, quizá elaborada por Domingo Gundisalvo, y otra completa de Gerardo de Cremona, conservada en la «Bibliothèque Nationale» de París).
— *La ciudad ideal*, traducción de Manuel Alonso, presentación de M. Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1985; hay reedición posterior. (Se publicó inicialmente en la revista *Al-Andalus*, 1961-1962). Hay versión italiana con texto árabe: AlFārābī, *La città virtuosa*, traducción de Massimo Campanini, Milán, Rizzoli, 1996.
— *Las cuestiones fundamentales*, traducción de Manuel Alonso en
— *Al Andalus*, 1959, vol. 24, pp. 251-273.
— *Gemas de la sabiduría*, traducción de Manuel Alonso en *Al-Andalus*, 1960, vol. 25, pp. 1-40.
— *Las cuestiones diversas*, traducción de Manuel Alonso en *Pensamiento*, 1963, vol. 19, pp. 333-360.
— *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*, traducción de Manuel Alonso en *Pensamiento*, 1969, vol. 25, pp. 21-70.
— *Obras filosófico-políticas*, edición y traducción de R. Ramón Guerrero, Madrid, Debate-CSIC, 1992.
— *El camino de la felicidad*, traducción de R. Ramón Guerrero, Madrid, Trotta, 2002.
— *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, traducción de José Antonio Paredes García, Madrid, Trotta, 2004.

AVICENA (IBN SĪNA)

— *Avicena. Sobre Metafísica*, traducción, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, 1950. (Se prepara actualmente una reedición de esta antología de textos).
— *La vida de Avicena como introducción a su filosofía*, edición del texto árabe, traducción española, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996.

— *Tres escritos esotéricos*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1998.
— *Poema de la Medicina*, texto árabe y traducción castellana por N. S. Jabary y P. Salamanca Segoviano, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1997.
— *Cuestiones divinas (textos escogidos)*, edición de Carlos A. Segovia, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. (Selección de textos metafísicos procedentes de su magna obra *Al-Šifā'*).

ALGACEL

— *Confesiones: el salvador del error*, traducción de Emilio Tornero, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
— *Intenciones de los filósofos*, traducción, prólogo y notas de Manuel Alonso, Barcelona, Juan Flors, 1963.
— *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid-Granada, Escuelas de Estudios Árabes, 1941, 4 tomos. (Contiene traducción parcial de las principales obras del teólogo persa).
— *The Incoherence of the Philosophers* [*Tahāfut al-falāsifa*], edición del texto árabe y traducción inglesa anotada de M. E. Marmura, Provo (Utah, EE.UU.), Brigham Young University Press, 1997. Obra crítica de los filósofos islámicos al-Fārābī y Avicena, famosa sobre todo por la posterior refutación que de ella llevó a cabo Averroes.

b) *AL-ANDALUS*

Catálogos bibliográficos

De Ibn Ḥazm de Córdoba, que fue prolífico escritor, preparó Asín una meritoria bibliografía comentada: Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, reimpresión, Madrid, 1984, tomo I, pp. 245-278. Completar con Fuat Sezgin, *Geschichte*…, cit., para los manuscritos catalogados.

La mejor bibliografía de conjunto de Ibn Gabirol sigue siendo la que, en base a textos hebreos por él sacados a la luz, redactó su descubridor en el mundo contemporáneo: S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1859, pp. 151-173; hay reimpresión reciente en la editorial Vrin de París. Véase también esta guía bibliográfica que incorpora documentación posterior: Georges Vajda, *Jüdische Philosophie*, Berna, 1950, pp. 14-16.

Basándose en la antigua lista procedente de Ibn Abī Uṣaybi'a, más las recientes adiciones de nuevos manuscritos efectuadas por A. Badawi, M. Fajrī e Y. Alawi, Miguel Cruz Hernández ha elaborado un buen catálogo de las obras del filósofo zaragozano Ibn Bāŷŷa (Avempace): *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 2, pp. 424-425. Mejora ese catálogo Joaquín Lomba en *El régimen del solitario*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 24-30.

Aunque es posible que Ibn Ṭufayl escribiera alguna obra de astronomía y de medicina, solo se nos ha conservado de él su famosísima *Risāla*, es decir, *El filósofo autodidacto*.

Sin embargo, del cordobés Ibn Rušd, el principal filósofo del islam y uno de los grandes pensadores de todos los tiempos, se ha conservado la mayor parte de su extensa obra, aunque no toda en el original árabe. Según su primer biógrafo, el historiador Ibn al-'Abbār, sus escritos ocupaban 10 000 folios. Dos buenos catálogos de sus obras han sido preparados por estudiosos españoles:

— Miguel Cruz Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Cajasur, 1986. En la relación de sus escritos (pp. 44-51), se distinguen las obras conservadas, obras conservadas pero dudosas en cuanto a su contenido real y títulos sin ningún tipo de posible original; se incluye también una amplísima lista de los manuscritos árabes de Ibn Rušd catalogados (pp. 378-388); hay 2.ª ed., Córdoba, Cajasur, 1997, que no altera en este punto a la anterior. Excelente catálogo.
— Salvador Gómez Nogales, «Bibliografía sobre las obras de Averroes», en AA.VV., *Multiple Averroès*, París, 1978, pp. 351-387. Ordenada por materias y obras, esta útil bibliografía indica el texto árabe con su correspondiente manuscrito o manuscritos, y las versiones medievales hebrea y latina, así como las traducciones modernas, si las hay.
— A G. C. Anawatī y a A. Badawī les debemos también buenos catálogos de los escritos de Ibn Rušd.
— La mejor bibliografía disponible es, sin embargo, la de P. W. Rosemann, «Averroes: A Catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», en *Bulletin de philosophie médiévale*, 30 (1988), pp. 153-221.
— En red está disponible una amplia base de datos (www.thomasinst.uni-koeln.de/averroes.db/), ofrecida por el *Thomas-Institut* de la Universidad de Colonia.

Finalmente, sobre el también cordobés Mošé ben Maimón, es decir, Maimónides, los mejores catálogos de sus obras se encuentran en dos

estudios ya clásicos: M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, cit., pp. 199-221 (no hay que olvidar que Maimónides escribió habitualmente en árabe; de hecho, su único libro importante redactado en hebreo fue la obra rabínica *Mišné Torá*), y M. Steinschneider, *Die hebraische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlín, 1893 (pues tampoco hay que olvidar que, desaparecido el texto original árabe, conocemos fundamentalmente sus obras gracias a las versiones hebreas medievales). Actualiza ambas fuentes bibliográficas G. Vajda, *Jüdische Philosophie*, pp. 20-24.

Traducciones

Por tratarse de la filosofía en la España musulmana, incluyo también información bibliográfica de algunas interesantes traducciones en otras lenguas europeas.

IBN MASARRA

Nos consta que escribió, al menos, estas dos obras: *El libro de la explicación perspicaz* (*Kitāb al-Tabṣira*) y *El libro de las letras* (*Kitāb al-Ḥurūf*). Perdidos ambos manuscritos hasta fecha reciente, ofrezco de modo excepcional una breve bibliografía sobre el autor.

El mejor estudio disponible sigue siendo el de Miguel Asín, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, reproducido en Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas*, tomo I; la primera edición apareció en 1914 y contenía el discurso leído en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el día 29 de marzo del mismo año por el ilustre arabista; hay reedición de este valioso texto en Miguel Asín Palacios, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid, Hiperión, 1992, pp. 1-216.

Interesante también el artículo de Roger Arnaldez en *Encyclopédie de l'Islam*, nueva ed., tomo III, pp. 892-896. El violento ataque de S. M. Stern contra algunas de las fundadas hipótesis de Asín puede verse en *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, F. W. Zimmermann ed., Londres, Variorum Reprints, 1983. Una defensa de la reconstrucción de Asín se encuentra en Emilio Tornero, «Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra», en *Al-Qantara*, VI (1985), fascículos 1 y 2, pp. 503-506.

Nuevos datos hasta entonces dispersos o ignorados sobre la biografía de Ibn Masarra y sus discípulos se recogen en el breve trabajo de E. Lévi-Provençal, «À propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue», en AA.VV., *Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum*, Uppsala, 1954, pp. 74-83. El profesor M. Cruz Hernández ha aprovechado inteligentemente nuevos

documentos históricos para perfilar mejor la represión sobre la escuela masarrí en «La persecución antimasarrī durante el reinado de ‘Abd al-Rahman al Nasir li-Dīn Allah, según Ibn Hayyan», en *Al-Qantara*, II (1981), fascículos 1 y 2, pp. 51-67.

En 1978 Muḥammad Kemāl Ibrāhīm Ya‘far publicó dos obras de Ibn Masarra que él mismo había descubierto en una biblioteca irlandesa. Ambos textos confirman que era un verdadero filósofo que basaba su reflexión en una lectura esotérica del *Corán*.

Ibn Ḥazm

— *Historia crítica de las religiones, herejías y escuelas*, en Miguel Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Ediciones Turner, 1984, 5 vols.; esta reimpresión reproduce la 1.ª ed. de 1927-1932. El vol. I está dedicado a la biografía de Ibn Ḥazm y al estudio de su pensamiento e influencia. Los vols. II-V comprenden la traducción del *Fiṣal* por el arabista español. Una obra imprescindible del gran pensador cordobés, precedida de un magnífico estudio de Asín.

— *El collar de la paloma*, traducción de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 3.ª ed. El texto árabe está considerado una de las obras maestras de la literatura andalusí; la versión castellana muestra el talento inconfundible de don Emilio García Gómez.

— *Los caracteres y la conducta*, traducción de Miguel Asín, Madrid, 1916. Según Cruz Hernández, es útil «para reconstruir el marco ético de al-Andalus, en medio del mundo tormentoso del siglo XI». Hay nueva versión: *El libro de los caracteres y las conductas*, edición y traducción de Emilio Tornero Poveda, Madrid, Ediciones Siruela, 2007.

— *Libro sobre la clasificación de las ciencias, del método de su investigación y de su mutua dependencia*, en Miguel Asín Palacios, «Un Códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, II (1934), pp. 46-56. Hay reedición en *Ibn Ḥazm. Texts and Studies*, edición de Fuat Sezgin, Fráncfort del Meno, 1999.

— *Epístola del auxilio divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación*, en Miguel Asín Palacios, art. cit., *Al-Andalus*, II (1934), pp. 9-13.

— «Capítulo sobre el conocimiento que tiene el alma de lo que no es ella y sobre el desconocimiento que tiene de sí misma», traducción de Emilio Tornero, *Al-Qantara*, XI (1990), pp. 532-534.

IBN GABIROL

— *La fuente de la vida*, traducción del latín al castellano por Federico de Castro y Fernández, revisión e introducción por Carlos del Valle, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1987. Desaparecido el texto original árabe titulado *Yanbū' al-ḥayā*, se han conservado la traducción latina realizada en el siglo XII por Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, de la Escuela de Traductores de Toledo, con el título de *Fons Vitae*, y algunos fragmentos de la versión hebrea llevada a cabo por Sem Tob ibn Falaquera en el siglo XIII. S. Munk tradujo en *Mélanges* los fragmentos hebreos, y Cl. Baeumker publicó la edición crítica del texto latino en Münster, 1892-1895. La primera traducción castellana apareció en 1901; era su autor Federico de Castro y Fernández. De alto valor especulativo, difícilmente puede manejarse esta obra sin notas. Ante su ausencia en la reciente edición española, creo recomendable también *Livre de la source de vie* (*Fons Vitae*), traducción francesa, introducción y notas de Jacques Schlanger, París, Aubier Montaigne, 1970.

— *Keter-Malkūt*, traducción y notas por Chantal Maillard y Gil Emeth, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 1983. Popular, a diferencia de la anterior, entre los judíos, abundan las traducciones: *Keter Maljut*, traducción de J. Farache, Madrid, Enrique Teodoro, 1906; *Keter Malkut* (*Corona Real*), traducción de Rafael Cansinos-Assens en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XI (1962), fascículo 2, pp. 57-79; y *La corona regale*, texto hebreo y traducción italiana de Elio Piattelli, Florencia, Editrice Sansoni, 1957.

— *Selección de perlas*, traducción, introducción y notas de David Gonzalo Maeso, Barcelona, Ameller Editor, 1977. Contiene un total de 652 máximas morales.

— *Poesía secular*, traducción y notas de Elena Romero, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978. Conjunto de poemas de gran interés no solo por su extraordinaria calidad poética sino también como fuente para la biografía de Ibn Gabirol.

— *La corrección de los caracteres*, introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba Fuentes, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990.

— *Qabbalah: The Philosophical Writings of Solomon Ben Yehuda Ibn Gebirol or Avicebron*, edición preparada por Isaac Myer, Nueva York, Katv Publishing House, 1970.

IBN BĀŶŶA (AVEMPACE)

— *El régimen del solitario*, introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta, 1997. Esta traducción actualiza y mejora una anterior: *El régimen del solitario*, edición y traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid-Granada, CSICEscuelas de Estudios

Árabes de Madrid y Granada, 1946. Este escrito de Avempace constituye una de las obras maestras del pensamiento andalusí. Hay traducción italiana reciente acompañada del texto árabe: Avempace, *Il regime del solitario*, edición preparada por Massimo Campanini y Augusto Illuminati, Milán, Rizzoli, 2002.

— *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, edición y traducción de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta, 2006. Además de la *Carta del adiós*, este volumen contiene la traducción de los siguientes tratados avempacianos: *Tratado sobre el Intelecto Agente, Tratado de la unión del Intelecto con el hombre, Sobre el fin del hombre* y *Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abū Naṣr [Al-Fārābī]*. Hay también versión castellana anterior: *La carta del adiós*, traducción de Miguel Asín Palacios en *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 41-87.

— *Libro sobre el alma*, edición y traducción de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

— *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre*, traducción de Miguel Asín Palacios en *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 1-47.

— *Tratado sobre las plantas*, traducción de Miguel Asín Palacios en *Al-Andalus*, V (1940), pp. 255-299.

— *Epístola sobre el móvil* y *Epístola sobre la facultad impulsiva*, traducción de Emilio Tornero en *Al-Qantara*, IV (1983), fascículos 1 y 2, pp. 7-21.

— *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, edición de P. Lettinck, Leiden, Brill, 1994. Contiene la parte hasta entonces inédita del Comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles.

— *Libro de la generación y de la corrupción*, edición y traducción de J. Puig, Madrid, CSIC, 1995.

IBN TUFAYL

— *El filósofo autodidacto*, traducción de Ángel González Palencia, introducción, notas y revisión de Emilio Tornero, Madrid, Trotta, 1995. Única obra conservada de Ibn Ṭufayl, representa una de las cumbres del pensamiento filosófico en el mundo islámico. Está considerada también una obra maestra dentro de la literatura andalusí. La primera traducción castellana, llevada a cabo por el arabista Francisco Pons Boigues, apareció en el año 1900 en Zaragoza con un prólogo de Menéndez y Pelayo; hay reimpresión de ella en Espasa-Calpe, colección Austral, Buenos Aires, 1954. La edición crítica del texto árabe publicada por L. Gauthier y acompañada de traducción francesa (Beirut, 1936, 2.ª ed.) se

estima generalmente como la más valiosa de las existentes por su calidad filológica.

IBN RUŠD (AVERROES)

Las ediciones de las obras de Ibn Rušd en las principales lenguas tanto europeas como orientales se multiplican a tal ritmo cada año, que solo puede explicarse por el interés creciente que despierta su pensamiento en el mundo contemporáneo. A este renacer averroísta no es ajeno, por fortuna, el islam. Si bien una edición crítica de todas las obras conservadas de Ibn Rušd es logro que pertenece al futuro, el lento y fructífero trabajo de tantos arabistas avanza en la buena dirección, a pesar de los inevitables obstáculos que surgen en el camino. Con todas sus limitaciones, la más amplia edición de conjunto sigue siendo la latina publicada en el Renacimiento y ahora manejable: *Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes… commentarii*, Venecia, Juntas, 1562; reimpresión en Fráncfort, Minerva, 1963, 14 vols. Ya hemos ofrecido información bibliográfica sobre su producción literaria. Ahora indicaremos las principales traducciones.

— *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919; hay reimpresión, Sevilla, El Monte, 1998. Primera traducción castellana de Averroes.
— *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, traducción de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947, pp. 149-200; hay reimpresión, Sevilla, El Monte, 1998. Contiene la versión del *Faṣl al-Maqāl*. Miguel Asín tradujo algunos fragmentos de esta obra en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904, reproducidos posteriormente en Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 21-41. Hay traducción italiana de M. Campanini (Milán, 1994) y francesa de L. Gauthier (París, 1983) y de M. Geoffroy (París, 1996), con interesante introducción de Alain de Libera.
— *Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe o Kašf* y *Carta a un amigo sobre la ciencia de Dios* o *Damı-ma*, traducción de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, cit., pp. 201-365; hay reimpresión cit.
— *Tratado de la sustancia del mundo* (también conocido bajo el título latino *De substantia orbis*), texto latino en Álvaro de Toledo, *Comentario al «De substantia orbis» de Averroes*, edición de Manuel Alonso, Madrid, CSIC, 1941. Hay traducción inglesa de la

versión hebrea por Arthur Hyman, Cambridge, Mass.-Jerusalén, 1986.

— *Exposición de la «República» de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1986. Principal escrito político de Ibn Rušd.

— *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, traducción, introducción y notas de Salvador Gómez Nogales, prólogo de Andrés Martínez Lorca, Madrid, UNED, 1987. Primera traducción moderna del texto árabe del *Epítome*.

— *Epítome de Física* (*Filosofía de la Naturaleza*), traducción y estudio de Josep Puig, Madrid, CSIC-Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1987. Primera traducción moderna del texto árabe.

— *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, traducción de Mª Concepción Vázquez de Benito, introducción de Miguel Cruz Hernández, Salamanca, Colegio Universitario de Zamora, 1987; hay reimpresión en Sevilla, El Monte, 1998. Primera traducción moderna del texto árabe.

— *Antología*, introducción y selección de Miguel Cruz Hernández, Sevilla, El Monte, 1998. Interesante selección de textos de Averroes procedentes de diversos traductores españoles.

— *Tahāfut al-tahāfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), traducción inglesa, introd. y notas de Simon Van den Bergh, Londres, Luzac, 1954, 2 vols. Una de las grandes obras no solo de la filosofía medieval sino de toda la historia de la filosofía. Traducción castellana de un fragmento por Carlos Quirós en *Pensamiento*, 16 (1960), pp. 331-348. Valiosa traducción italiana de Massimo Campanini: *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, Turín, UTET, 1997.

— *Grand commentaire de la Métaphysique d’Aristote, Livre Lambda*, traducción francesa y notas de Aubert Martin, París, Les Belles Lettres, 1984. Hay también versión inglesa del mismo comentario mayor en *Ibn Rushd’s Metaphysics*, traducción de Charles Genequand, Leiden, Brill, 1984. Texto especulativo de primera importancia.

— *Middle Commentary on Porphyry’s Isagoge and on Aristotle’s Categoriae*, traducción e introducción de H. A. Davidson, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1969.

— *Middle Comentaries on Aristotle’s Categories and De interpretatione*, traducción de C. Butterworth, Princeton, Princeton University Press, 1983.

— *Averroes’ Three Short Commentaries on Aristotle’s Topics, Rhetoric and Poetics*, traducción e introducción de C. Butterworth, Albany, State University of New York Press, 1977.

— *On Aristotle's De generatione et corruptione. Middle Commentary and Epitome*, traducción e introducción de S. Kurland, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1958.
— *Averroes' Epitome of Aristotle's Parva Naturalia*, traducción e introducción de H. Blumberg, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1961.
— *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, edición de F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953. Desaparecido el texto árabe, esta traducción latina es imprescindible para reconstruir la Psicología de Averroes.
— Averroè, *Commentario medio alla Poetica di Aristotele*, traducción italiana, introducción y notas de Carmela Baffioni, Milán, Coliseum, 1990.
— *L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De Anima, Livre III*, traducción, introducción y notas por Alain de Libera, París, GF Flammarion, 1998, 2.ª ed. corregida. Traducción parcial del Gran Comentario al *De Anima* en una meritoria edición.
— Averroès, *La Béatitude de l'âme*, edición y traducción de M. Geoffroy y C. Steel, París, Vrin, 2001. Obra dudosa, al menos en parte, transmitida en traducción latina.
— *El libro de las generalidades de la medicina (Kitāb al-Kulliyyāt fīl-tibb)*, traducción de María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales, Madrid, Editorial Trotta, 2003. Primera traducción a una lengua moderna de esta valiosa enciclopedia médica de Averroes.
— *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, edición crítica del texto árabe, traducción inglesa, introducción y notas de A. L. Ivry, Provo (Utah, EE. UU.), Brigham Young University Press, 2002.
— *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*, edición crítica del texto árabe y traducción francesa de Maroun Aouad, París, Vrin, 2002, 3 vols.
— *Commentaires moyens de l'Organon d'Aristote. Tome 1. Commentaire moyen du De interpretatione*, traducción y notas por A. Benmakhlouf y S. Diebler, París, Vrin, 2000.
— *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Bêta*, introducción, traducción y notas de L. Bauloye, París, Vrin, 2002.
— *Sobre el intelecto*, edición e introducción de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Editorial Trotta, 2004. Por primera vez se han reunido en un volumen los principales fragmentos de los tres Comentarios de Averroes dedicados al estudio de la facultad racional.
— Averroes, *Über den Intellekt*, edición de David Wirmer, Friburgo de Bresgovia, Editorial Herder, 2008. Sigue el esquema y el título de

editor de *Sobre el intelecto* al que añade la traducción alemana y los textos originales árabes (Compendio y Comentario Medio) y latino (Gran Comentario), más un amplio estudio final de la Psicología de Averroes.

— *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, traducción inglesa, introducción y notas de Richard C. Taylor, New Haven, Connecticut (EE. UU.), Yale University Press, 2009. Primera traducción íntegra a una lengua moderna del Gran Comentario de Averroes al tratado aristotélico *Sobre el alma*.

— Averroes, *Avicennae Cantica* [*Comentario al Poema de la Medicina de Avicena*], texto árabe, versión latina y traducción española de Jaime Coullaut Cordero, Emiliano Fernández Vallina y Concepción Vázquez de Benito, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010. Editado en CD-ROM, destaca la primera traducción a una lengua moderna de este casi desconocido Comentario médico de Averroes.

MAIMÓNIDES

— *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Madrid, Editorial Trotta, 2008, 5.ª ed. Excelente traducción directa de la obra más ambiciosa de Maimónides, que influyó mucho en la filosofía medieval. Entre las numerosas traducciones modernas, destaquemos *The Guide of the Perplexed*, traducción inglesa, introducción y notas de Shlomo Pines, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1963, 2 vols., y más recientemente *La guida dei perplessi*, traducción italiana del original árabe, introducción, notas e índices de Mauro Zonta, Turín, UTET, 2005. Hay también versión catalana: *De la Guia dels perplexos i altres escrits*, traducción de Eduard Feliu, Barcelona, Laia, 1986.

— *Sobre el mesías. Carta a los judíos del Yemen y Sobre astrología*, traducción, introducción y notas de Judit Targarona Borrás, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1987.

— *Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis*, texto árabe y traducción alemana preparada por Maurice Wolff, Hamburgo, Felix Meiner, 1981.

— *Les Lois, concernant les Rois et la Guerre*, traducción francesa de Elie Lambert, París, Librairie Lipschuts, 1927, 2.ª ed.

— *The Book of Knowledge*, traducción inglesa y notas de Moses Hyamson, Jerusalén, Boys Town Publishers, 1962.

— *The Code of Maimonides. Book thirteen: The Book of Civil Laws*, traducción inglesa de Jacob J. Rabinowitz, New Haven, Yale

University Press, 1949.

— *Cartas y testamento de Maimónides*, traducción, introducción y notas de Carlos del Valle, Córdoba, Cajasur, 1989.

3. Fuentes de la historiografía filosófica andalusí

En poco más de un siglo, la historiografía filosófica andalusí ha alcanzado un nivel académico estimable. De la recepción del pensamiento de al-Andalus por la escolástica cristiana, entusiasta al principio y polémica más tarde, y de su amplia difusión renacentista, se pasó en los tiempos modernos al silencio y al olvido. Ni siquiera hubo mucho interés en los países árabo-islámicos, que entraron pronto en una penosa y larga fase de decadencia, iniciada con el dominio del imperio turco y continuada en el siglo XIX bajo el colonialismo europeo.

Pionero entre los eruditos del siglo XIX y renovador de la historiografía filosófica andalusí fue Salomon Munk, erudito de origen prusiano e instalado en Francia, con un libro que hizo historia[177]. Con gran lucidez escribía que los datos biográficos que aportaba «reemplazarán ventajosamente a las fábulas repetidas con frecuencia por los historiadores de la filosofía», aunque no dejaba de reconocer las insuficiencias de su propio trabajo: «mis ensayos… están bien lejos de agotar una materia que, por diveros títulos, merecería aún ser objeto de nuevas investigaciones y de nuevos desarrollos[178]». Entre sus logros deben señalarse estos: haber descubierto que el Avicebrón de los escolásticos y autor del *Fons vitae* no era un filósofo musulmán, como se había creído durante siglos, sino el pensador judío de Málaga Ibn Gabirol; la aportación de nuevos textos y documentos, referidos en especial a Averroes; y su correcta visión histórica al exponer conjuntamente a los filósofos musulmanes y judíos de al-Andalus, algo que, por desgracia, no había tenido seguidores entre nosotros hasta que yo mismo edité un volumen colectivo integrando a ambos como fruto del mismo mundo histórico[179]. Coetáneo de Munk, el erudito francés Ernest Renan impulsó en una nueva dirección las investigaciones averroístas en un libro que, a pesar de las lagunas que el tiempo ha puesto al descubierto, todavía sigue interesando a nuevos lectores[180].

Ya en el siglo XX el gran arabista español Miguel Asín Palacios ensanchó de modo considerable el campo de los estudios andalusíes mediante algunas contribuciones de primer orden: descubrió a un pensador de la talla de Ibn Ḥazm de Córdoba, editó y tradujo por primera vez al gran filósofo zaragozano Avempace, puso de relieve la profunda influencia de Averroes sobre Tomás de Aquino, en contra de los tópicos de los manuales, y dio a

conocer la mística sufí del gran maestro de espiritualidad Ibn Arabí de Murcia.

Más recientemente, los estudios de A. Badawi, L. Gauthier, M. Alonso, M. Cruz Hernández, S. Gómez Nogales, R. Arnaldez, O. Leaman y M. A. Yabri, entre otros, han hecho posible que el pensamiento filosófico andalusí esté al alcance de cualquier lector interesado en el tema, y con suficientes garantías de rigor crítico. Quedan, sin embargo, cuestiones especulativas por aclarar, conexiones históricas que ignoramos, textos árabes por descubrir en inexplorados manuscritos o que descansan, ajenos a nuestra curiosidad, en lo que Menéndez Pelayo llamaba «el hórrido galimatías de las versiones latinas».

Hasta hace pocos años se había prestado escasa atención a la historiografía andalusí en sus propias fuentes. Es este un aspecto que, atendido junto a otros (un mejor conocimiento de aquel mundo histórico y una lectura más a fondo de las obras filosóficas conservadas, ante todo), garantizará un progreso real en la reconstrucción de la filosofía de al-Andalus.

Estudié en detalle la historiografía filosófica andalusí en mi introducción a la obra antes citada[181]. Analicé entonces los primeros esbozos historiográficos a través de los escritos de Ibn Ŷulŷul e Ibn Ḥazm, me detuve después en la importante contribución de Ṣā'id al-Andalusī con su famosa obra *Tabaqāt al-umam* y finalmente señalé la original aportación a la historiografía de tres filósofos andalusíes, Ibn Ṭufayl, Averroes e Ibn Ṭumlus. Este esfuerzo intelectual tuvo excelente acogida tanto entre los estudiosos extranjeros como entre los españoles. De los primeros, puede verse una muestra en la reseña escrita por el medievalista belga Fernand Van Steenberghen en una conocida revista de filosofía[182] y también en su amplia recepción dentro de una cuidada bibliografía internacional sobre el tema[183]. De los segundos, baste recordar un artículo de Miguel Cruz Hernández donde se ofrecía un panorama de las aportaciones españolas[184]. Esta línea de investigación culminó con la edición castellana de las *Tabaqāt*, obra cumbre de la historiografía andalusí, preparada por una colega arabista y por mí[185]. No existe edición alguna en la que se haya anotado con tanto detalle el texto (subrayando de manera especial su aportación a la historia de la filosofía) y donde se haya exprimido tan a fondo el contenido historiográfico de esta singular obra escrita en el Toledo islámico a mediados del siglo XI. Creo que no tiene sentido repetir y resumir ahora aquí lo que he escrito *in extenso* en ambos libros. Me remito, por tanto, a ellos para el desarrollo de este punto.

III. La informática e internet como instrumentos para el estudio de la filosofía medieval

La informática está presente en la vida diaria de la mayor parte de la población actual y en mayor medida aún en el aprendizaje y difusión de la cultura de nuestra época. Resulta llamativo y quizá paradójico el hecho de que entre los historiadores de la filosofía sean los medievalistas los que más utilizan las nuevas tecnologías. Sin embargo, una serie de factores explican esta aparente anomalía: la dificultad de acceso a las fuentes, la necesidad de conocer el estado de la investigación sobre el tema y el avance experimentado en los principales centros de estudio internacionales respecto al uso de la informática. Añádase a lo anterior la importancia fundamental de la filología en el estudio e investigación de este período, pues las fuentes textuales originales están escritas en latín, griego, árabe y hebreo. De ahí que buena parte de los textos informatizados sean diccionarios, índices, concordancias y léxicos, instrumentos de trabajo sin duda imprescindibles para avanzar en el estudio.

Sirva de ejemplo del magnífico resultado obtenido en este campo el famoso *Index Thomisticus* que elaboró un equipo bajo la dirección del jesuita italiano Roberto Busa en colaboración con la compañía informática estadounidense IBM. Puede considerarse sin exageración el léxico filosófico más ambicioso y completo en su género. Los 56 gruesos volúmenes impresos en 1974 ocupan 70 000 páginas y contienen más de 8 700 000 palabras entre textos extraídos de las obras de Tomás de Aquino, índices y concordancias. Este monumento filológico y hermenéutico fue el fruto de más de 30 años de trabajo. En 1989 fue reproducido en CD-ROM y desde 2005 está disponible en internet: www.corpusthomisticum.org/it.

El interés por la informática entre los estudiosos españoles de la filosofía medieval ha sido hasta ahora escaso, en consonancia no solo con su edad sino también con el conservadurismo ideológico de la mayoría de ellos. Ninguna institución académica ha avanzado tampoco lo suficiente en este campo, y de ahí la escasez de bases de datos específicas y de fuentes

textuales. Apenas se ha pasado de aprovechar las nuevas tecnologías para reproducir algunos textos o estudios antiguos. Tampoco las investigaciones de los últimos años muestran un uso eficiente de internet. Salvo algunas excepciones, más vinculadas al campo filológico que al estrictamente filósofico, resulta manifiesto el retraso de nuestro medievalismo en este aspecto. Sirva de ejemplo entre las escasas excepciones la elaboración de los índices de personas, lugares y obras que llevó a cabo la arabista Eloísa Llavero Ruiz en la edición de una importante fuente de la ciencia medieval islámica[186].

Veamos ahora otros instrumentos de trabajo también de gran interés que han sido informatizados. Las traducciones medievales de Aristóteles están disponibles desde hace unos años tanto en CD-ROM como en línea (*on line*) por la editorial Brepols: *Aristoteles Latinus Database*. Todos los proyectos en línea dirigidos por esta editorial belga en cooperación con diversas instituciones y sociedades científicas han sido unificados en www.brepolis.net/, sitio que contiene, entre otras, estas fuentes textuales y obras de referencia en acceso restringido: *Library of Latin Texts*, rico archivo de textos latinos desde el comienzo de la literatura latina hasta hoy; *Lexikon des Mittelalters* (*LexMA*), imponente enciclopedia en alemán redactada por 3000 especialistas; *International Encyclopaedia for the Middle Ages* (*IEMA*), que constituye un nuevo suplemento al LexMA, patrocinado por el Centro de Estudios Medievales y del Renacimiento de la UCLA (Universidad de California, Los Ángeles); *International Medieval Bibliography*, que contiene una amplísima recogida de artículos recientes con más de 350 000 referencias; *Database of Latin Dictionaries*, que recoge un extenso conjunto de diccionarios latinos e incluye traducción a diversas lenguas modernas, explicaciones semánticas y etimológicas.

Información bibliográfica

Comenzando por lo más general, la información bibliográfica especializada, señalemos estas dos valiosas bases de datos (*Datebase*): *International Philosophical Bibliography-Répertoire bibliographique de la philosophie*, que se publica trimestralmente desde 1934 y que desde 2009 dirige el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (UCL), disponible en CD-ROM y en línea desde 2004 en el sitio www.pob.peeters-leuven.be/; y *Philosopher's Index*, que recoge referencias de artículos aparecidos en publicaciones periódicas, con texto incluido en ocasiones, también en CD-ROM y en línea en www.philindex.org/.

Para conocer la publicación de libros y artículos de filosofía en nuestro país es muy útil el portal Dialnet de la Universidad de La Rioja. Una más amplia producción en castellano y portugués, que incluye por tanto a América Latina, se encuentra disponible en la base de datos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), www.cindoc.csic.es/, llamada hasta ahora CINDOC y desde fecha reciente IEDCYT (Instituto de Estudios Documentales sobre Ciencia y Tecnología). Desde ella→ latindex→ Artes y Humanidades→ Filosofía, podemos contactar con las principales revistas filosóficas interesadas en el pensamiento del Medievo, como por ejemplo *Temas Medievales* (Buenos Aires, CONICET), *Studia lulliana* (Palma de Mallorca), *Scripta Medievalia* (Universidad Nacional del Cuyo en Mendoza, Argentina), *Scintilla-Revista de Filosofía e Mística Medieval* (Istituto de Filosofía São Boaventura, Brasil), *Revista Española de Filosofía Medieval* (SOFIME, Zaragoza), *Patristica et Mediaevalia* (Universidad de Buenos Aires), *Medievalia. Textos e Estudos* (Universidad de Oporto, Portugal), *La Ciudad de Dios* (editada en el Real Monasterio de El Escorial por los padres agustinos, es la revista de pensamiento más antigua de España y quizá de Europa, pues comenzó a publicarse en el año 1887), *Analogía Filosófica* (México D. F., editada por el Centro de Estudios de los dominicos) y *Veritas* (Porto Alegre, Brasil, editada por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do SUL, PUCRS).

Las grandes bibliotecas nacionales son también fuente documental de primer orden en red para conocer las obras y estudios que busquemos: la mayor biblioteca del mundo, la **Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos**, www.loc.gov/; la prestigiosa **British Library**, www.bl.uk/; la **Biblioteca Nacional de Francia**, www.bnf.fr/; y nuestra **Biblioteca Nacional de España**, www.bne.es/, fundada a comienzos del siglo XVIII y que cuenta en sus depósitos con más de 26 millones de publicaciones entre las cuales destacan más de 3000 manuscritos y cerca de 3000 incunables. En España contamos con una excelente biblioteca dedicada al mundo árabo-islámico (www.aecid.es/web/es/bibliotecas/catalogos/islamica/), la Biblioteca Islámica de Madrid, dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores y situada en la Ciudad Universitaria; fue organizada por el jesuita y arabista Félix María Pareja.

Las bibliotecas universitarias se han adaptado en mayor o menor grado durante los últimos años al desarrollo de la informática y suelen ofrecer una información aprovechable de los recursos en internet. La Universidad más antigua de España, la de Salamanca, guarda un riquísimo Fondo Histórico y una buena bibliografía posterior relacionada con la Edad Media (www.campus.usal.es/-sabus/). Así, por ejemplo, algunos de estos autores cuentan con las siguientes entradas: Tomás de Aquino, 330; Duns Escoto,

63; Averroes, 56; Alberto Magno, 46; Ockham, 45; Avicena, 35. Ofrece también recursos en internet por materias→ Humanidades→ Filosofía, aunque desgraciadamente de poco interés. Por su parte, la Universidad Pontificia de Comillas, dirigida por la Compañía de Jesús, cuenta en su sede de Cantoblanco (Madrid) con una valiosa Biblioteca Central (www.upcomillas.es/servicios/biblioteca/) especialmente dotada respecto a la filosofía griega y a la escolástica, entre cuyos fondos destacan 23 incunables, 2000 libros del siglo XVI y 20 000 volúmenes de autores escolásticos de los siglos XVII y XVIII. Un caso muy distinto es el de la UNED, Universidad de reciente creación que, además de disponer de un buen fondo clásico, ha sabido aprovechar la informática en la organización de la enseñanza y la investigación. Se puede entrar en su web www.uned.es y acceder a la página principal de la Biblioteca Central→ Recursos para la investigación→ Portal de investigación por materias→ entrar en la pestaña de Filosofía→ Biblioteca de Referencia en línea, donde aparecen 136 recursos de filosofía gratuitos recopilados de la red.

Motores de búsqueda

Existen también motores de búsqueda (*browsers*) que pueden aprovecharse para localizar los recursos medievales. Entre ellos podemos indicar los siguientes:

Episteme Links (www.epistemelinks.com/) funciona desde 1997, está ordenado por secciones —períodos históricos, áreas de conocimiento y escuelas filosóficas— y ofrece más de 19 000 enlaces (*links*) a recursos de filosofía.

Noesis. Philosophical Research On-line (www.noesis.evansville.edu/) está alojado en el sitio de la Universidad de Evansville, Indiana (EE. UU.) e incorpora en línea 69 revistas y estas tres importantes obras de referencia: *Internet Encyclopedia of Philosophy, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Dictionary of the Philosophy of Mind*. Es recomendable el uso de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (SEP) cuyos artículos de autores y temáticos, redactados por especialistas, se renuevan permanente con nuevas entradas y revisiones de las anteriores: acceso directo en red en www.plato.stanford.edu/.

Philosophy Research (www.erraticimpact.com/) ofrece información por autores y temas y tiene una sección dedicada a la filosofía medieval.

Grandes sitios

Philosophia Medii Aevi (http://islab.dico.unimi.it/phmae): portal italiano dirigido por los profesores Loris Sturlese de la Universidad del Salento (Lecce) e Irene Zavattero de la Universidad de Siena. Destaca de su contenido la sección de instrumentos (bibliotecas, catálogos de manuscritos, enlaces, editoriales, repertorios, enciclopedias y léxicos). Además, ofrece un calendario de conferencias y congresos a celebrar, así como información reciente de publicaciones.

Electronic Resources for Medieval Philosophy Studies (www.capricorn.bc.edu/siepm/). Está alojado en el portal de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), cuyo secretariado se encuentra en Lovaina aunque la edición de su *Bulletin de Philosophie Médiévale* esté a cargo ahora del *Medieval Institute* de la Universidad de Notre Dame (Indiana, EE. UU.). De uso recomendable por la calidad de la información suministrada, en especial para los investigadores. Su contenido incluye las siguientes secciones: manuscritos, textos editados, biobibliografías, páginas de información y biblioteca virtual. Son de especial utilidad los enlaces a los textos medievales en red, en su mayor parte textos latinos de ediciones antiguas, aunque también figuran algunas ediciones y traducciones contemporáneas.

Mediaeval Logic and Philosophy (www.pvspade.com/Logic/) es un sitio interesante creado por el profesor de la Universidad de Indiana (EE. UU.) Paul Vincent Spade. En su contenido figuran direcciones de correo electrónico de medievalistas, enlaces útiles y textos a descargar, en su mayor parte de lógica, de los cuales destacaría el titulado «History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts», procedente de un curso impartido por el profesor Spade. Desde abril de 2007 este sitio está inactivo y no será puesto al día. Se mantiene, según la advertencia inicial, con la esperanza de que sea útil, como efectivamente lo es.

Studies in Medieval and Early Modern Intellectual History (www.humanities.mq.edu.au/Ockham/kilcullen/). Atiende preferentemente la filosofía política, medieval y moderna, con atención especial a Ockham. Lo dirige el profesor de la Universidad de Mcquarie (Australia) John Kilcullen. Junto a los textos filosóficos traducidos, merecen reseñarse también en su oferta los materiales didácticos de filosofía medieval redactados por el profesor Kilcullen y aquí reproducidos.

Islamic Philosophy Online (www.muslimphilosophy.com/). Portal bilingüe árabe-inglés, el primero dedicado a la filosofía islámica. Incluye el texto en PDF de *A History of Muslim Philosophy* de M. M. Sharif y un diccionario de términos filosóficos islámicos. A destacar de su contenido los abundantes y diversos materiales (fuentes árabes, libros y artículos de muy desigual valor) sobre los principales filósofos musulmanes. Sorprende la nula

atención a los grandes pensadores islámicos contemporáneos, como, por ejemplo, Mohamed Ábed Yabri, Mohamed Arkoun y Hasan Hanafi.

Labyrinth (www.labyrinth.georgetown.edu/). Patrocinado por la Universidad Georgetown de Washington, este sitio se centra en la cultura e historia medievales en su conjunto. El espacio dedicado al pensamiento filosófico-teológico es reducido. En la sección correspondiente figuran 15 enlaces. Los materiales sobre filosofía medieval que se ofrecen proceden en su mayor parte del Centro tomista Jacques Maritain.

Scholasticon (www.scholasticon.fr/). Es un sitio bien estructurado y actualizado, en francés, que dirige Jacob Schmutz, profesor de la Universidad parisina de la Sorbona. Toma su nombre del diálogo escrito en el siglo XVI por el humanista español Cristóbal de Villalón. Está dedicado a la escolástica tardía, desde el siglo XVI al XVIII. En el índice de autores (Nomenclator) se atiende de manera detallada no solo a los grandes teólogos de la época, sino también a pensadores de segunda y tercera fila hace tiempo olvidados. La página dedicada a Suárez ofrece una bibliografía exhaustiva.

Textos filosóficos en internet

Cada vez resulta más fácil manejar los textos filosóficos medievales. Una parte de ellos está disponible en red (en bases de datos, portales genéricos o páginas web dedicadas a un autor concreto), bien de acceso gratuito o bien de acceso reservado mediante pago o suscripción. Ya hemos aludido a algunos textos que pueden leerse en internet. Ampliaremos ahora la información al respecto.

En este sitio genérico encontraremos textos de interés: **Internet Medieval Sourcebook**, editado por Paul Halsall del Center for Medieval Studies de la Universidad de Fordham (EE. UU.) que forma parte ahora de ORB (The Online Reference Book for Medieval Studies: www.the-orb.net). La oferta, aunque muy amplia, es demasiado general, pues muchos de los textos incluidos son de carácter literario e histórico; está orientada en la tradición católica.

Textos latinos de relevancia en la filosofía medieval, algunos de ellos anónimos como el influyente *Liber de causis*, se ofrecen también en el valioso portal alemán de libre acceso www.hs-augsburg.de/ → Bibliotheca Augustana→ Bibliotheca Latina→ Index Alphabeticus. La cuidada edición de estos textos es introducida por una breve información en latín y nos depara sorpresas tales como la inclusión en esta colección del tratado *De amore* de Andreas Capellanus, los poemas profanos de *Carmina Burana*, el *De*

revolutionibus orbium caelestium de Nicolás Copérnico, un poema juvenil del poeta francés Baudelaire y hasta un examen de madurez de Karl Marx, quien —se añade— «scripsit cum amico Friderico Engels anno 1848 manifestum communisticum», manifiesto político que más adelante es reproducido en lengua alemana.

Entre los filósofos medievales el más disponible en red es Tomás de Aquino. Por una parte, podemos leer el conjunto de sus obras en latín en www.corpusthomisticum.org/, alojado en el portal de la Universidad de Navarra. Además, muchas traducciones modernas de dichos escritos pueden localizarse a través del Instituto Tomista de Utrecht en la siguiente dirección: www.ktu.ruu.nl/Thomas/.

Averroes sigue siendo un autor prestigioso en los medios académicos occidentales y cuyas obras pueden manejarse en red, bien en latín o en modernas traducciones. Sus Comentarios a Aristóteles publicados en latín en Venecia durante el Renacimiento están ya digitalizados en el citado portal de la SIEPM (www.capricorn.bc.edu/siepm/) → biblioteca virtual→ siglo XII→ Averroes, y también en la base de datos de la Universidad de Stanford (California, EE. UU.), www.stanford.edu/. La prestigiosa *Medieval Academy of America* patrocinó a comienzos del siglo XX el *Averroes Latino* e impulsó el *Averroes Hebreo*. Sus valiosas ediciones y traducciones están ahora de acceso libre en su propia página web (www.medievalacademy.org/) y en el sitio de la SIEPM. El texto árabe de algunas de sus obras, así como varias traducciones inglesas, pueden leerse en el portal antes mencionado **Islamic Philosophy Online**. Una muy rica base de datos sobre el filósofo andalusí la ofrece el *Thomas-Institut* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Colonia (www.thomasinst.uni-koeln.de/averroes.db/). Está en su fase inicial un proyecto aún más ambicioso de la misma Universidad alemana, titulado DARE (*Digital Averroes Research Environment*) y dirigido por el profesor Andreas Speer, que facilitará manuscritos, ediciones, traducciones y bibliografía especializada en forma digital (www.dare.unikoeln.de/). Entre los enlaces que ofrece, destaca la página web de AMEEL (*Arabic and Middle Eastern Electronic Library*) alojada en el portal de la Universidad estadounidense de Yale (www.library.yale.edu/ameel/).

Algunos de los grandes filósofos escolásticos como Guillermo de Ockham, Pedro Abelardo, San Anselmo, Juan Escoto Eriúgena y Ramón Llull están en línea en la *Library of Latin TextsSeries A* de la editorial Brepols (www.brepols.net/) que dirige desde el CTLO (*Centre Traditio Litterarum Occidentalium*) el profesor Paul Tombeur, especialista de primer orden en la informática aplicada a la filosofía medieval. Para la patrística, tanto griega como latina, disponemos de un portal de acceso libre que ofrece traducción inglesa de esta rica literatura cristiana: www.newadvent.org/fathers/. Los

textos originales de la *Patrologia Latina* en la famosa edición de Migne han sido registrados en versión electrónica en una base de datos disponible por suscripción. De las condiciones técnicas y económicas para su uso puede obtenerse información en www.pld.chadwyck.co.uk/.

Señalemos, por último, algunas perlas sueltas en internet. Al gran maestro parisino Pedro Abelardo está dedicada esta página web, preparada por el estudioso alemán Werner Robl, que ofrece el texto latino de sus obras: www.abaelard.de/. Roberto Grosseteste, filósofo inglés del siglo XIII y obispo de Lincoln, cuenta con la página de libre acceso *The Electronic Grosseteste* que presenta el texto latino de sus obras

(www.grosseteste.com/). Una obra fundamental en el nacimiento del espíritu laico en Europa medieval y que fue pronto incluida por la Iglesia católica en el Índice de libros prohibidos, *Defensor pacis* del averroísta italiano Marsilio de Padua, puede leerse libremente dentro de la Biblioteca Latina del ya citado portal alemán www.hs-augsburg.de/.

La «polución informática» y el futuro del libro impreso

Creo que a estas alturas nadie discute ya la necesidad del uso de la informática, ni las ventajas de internet para el estudio y la investigación. Más bien se tiende al extremo contrario, es decir, a ignorar sus limitaciones y defectos. Pero estos existen.

Partamos del reconocimiento de lo que Paul Tombeur ha llamado «polución informática» y que él mismo explica así: «Consultad no importa qué en Internet y constataréis las redundancias, las ambigüedades, las cosas falsas, las cosas más o menos falsas y por tanto igualmente falsas, las cosas desfasadas, en resumen, una no-verdad referida a la información. Nuestro mundo conoce, pues, una polución informativa absolutamente sin precedentes y es difícil e incluso actualmente imposible eliminar esta polución[187]». Frente a este peligro real, es necesario aumentar las cautelas y ser selectivos en la localización de datos y fuentes. Esto último es lo que he pretendido mejorar más arriba para no dar palos de ciego en la búsqueda. Un estudioso serio no puede aceptar sin más cualquier información suministrada por un buscador comercial, ni admitir de modo acrítico una exposición doctrinal anónima sin calidad contrastada. Hay que distinguir siempre lo comercial de lo científico. Una respuesta académica colectiva a tales deficiencias ha sido puesta en marcha en Italia por historiadores del Medievo. Han creado una asociación cultural llamada *Reti Medievali* (RM), *Iniziative on line per gli studi medievistici*. Según su declaración de principios, esta asociación cultural «se propone como una realización de carácter

científico de alto contenido informativo y quiere ofrecer textos, instrumentos de trabajo y reflexiones historiográficas en relación principal pero no exclusiva con las orientaciones actuales de la investigación y de la práctica didáctica italiana». Impulsada inicialmente por las universidades de Florencia, Nápoles, Palermo, Venecia y Verona, a las que luego se han adherido estudiosos de otras universidades y centros de investigación, sus publicaciones en línea son coordinadas por la editorial de la Universidad de Florencia. El núcleo central de este sitio (www.retimedievali.it/) está organizado en secciones (biblioteca, didáctica, libros electrónicos y repertorio). Su mayor atractivo reside en la amplísima oferta de artículos científicos procedentes de revistas especializadas. Su objetivo principal, consolidar una comunidad abierta de estudiosos cuyo uso de las técnicas informáticas impulse el progreso científico en el campo del medievalismo.

La renovación del contenido de un buen sitio, la provisionalidad que implica el trabajo informático y la rapidez con que aparecen nuevos datos y textos no entrañan un perjuicio para el estudio filosófico. Pues la filosofía no es un dogma, ni la verdad se conquista de una vez por todas sino mediante un proceso dialéctico en el que cada pensador y cada generación pueden hacer avanzar de algún modo el conocimiento. Frente a la magia de la letra impresa y su aparente inmutabilidad, la provisionalidad de la informática subraya el carácter perecedero y transitorio de las conquistas filosóficas y científicas.

La investigación en filosofía medieval necesita de la filología, no solo en el plano metodológico sino también en el plano instrumental del manejo de lenguas antiguas y modernas. No es posible dar un paso sin acudir al latín, sin tener que consultar algún término griego o árabe, y mucho menos sin manejar a diario las informaciones y estudios escritos en las principales lenguas europeas. Por eso, los considerables avances informáticos en este campo abren un horizonte que no pudieron entrever las generaciones anteriores. Pensemos, por ejemplo, en los nuevos diccionarios multilingües en los que se funden las grandes aportaciones lexicográficas del pasado y que pueden consultarse con facilidad desde el pupitre de una biblioteca o desde nuestro ordenador personal en cualquier lugar donde nos encontremos.

¿Cuál será en el futuro la relación entre el libro impreso e internet? Difícil predecirlo. Hoy por hoy, el libro impreso es mejor soporte para el estudio que el ordenador: es más fácil de leer, de volver atrás, de subrayar y de anotar en sus márgenes. El ordenador, por su parte, sirve mejor para la recogida rápida de información y permite también un buen trabajo de investigación en manuscritos y fuentes antiguas (siempre que la digitalización sea de calidad)

al poder aumentar con facilidad el tamaño del texto e incluso borrar las manchas del original.

Las fuentes literarias y los estudios impresos superan con creces la oferta, abierta o restringida, en red. El libro electrónico (*e-book*) crecerá, sin duda (aunque su uso no parece del agrado de los jóvenes, según recientes encuestas), pero no hasta el punto de barrer del mapa al libro tradicional. Las buenas ediciones de las grandes editoriales no circularán pronto en red debido a los derechos de autor.

Coexistirán, pues, en el futuro el libro impreso e internet. No debemos prescindir de ninguno de los dos, pues reduciríamos nuestra perspectiva de estudio y empobreceríamos nuestro conocimiento. Obras de referencia, libros de alta calidad científica y de reciente edición seguirán manejándose en papel y conservándose en las buenas bibliotecas, lugar privilegiado para el estudio. Bases de datos, artículos científicos y libros de lejana edición circularán cada día más en red, y de ello debemos aprovecharnos mediante un buen uso, informativo y crítico, de internet.

Tercera parte

Filósofos medievales

1. En la crisis de la teocracia medieval. El aristotelismo político desde Tomás de Aquino a Marsilio de Padua

El descubrimiento del naturalismo de Aristóteles divide la historia de la escolástica cristiana. A partir de ese acontecimiento intelectual que tuvo lugar durante el siglo XIII, se abre una nueva etapa. Pero la difusión del *Corpus aristotelicum* en el mundo latino —más allá de la lógica aristotélica, conocida parcialmente mucho antes gracias a Boecio— careció de originalidad en la Edad Media. Desde hacía tiempo, los filósofos del islam manejaban y comentaban esas obras. Por eso, el interés de los escolásticos se despertó a partir de las traducciones y comentarios que iban llegando desde Toledo y Sicilia.

Pero hubo una gran obra de Aristóteles que los pensadores islámicos no llegaron a conocer: la *Política*. Aquí reside, en mi opinión, la principal novedad del aristotelismo latino. Por vez primera, los pensadores cristianos tuvieron que enfrentarse solos a una teoría política radicalmente opuesta a las doctrinas teocráticas hasta entonces imperantes. Fruto de esa apasionante lectura fue no solo la creación de un lenguaje político que en buena parte seguimos usando todavía, sino también la afirmación de una serie de principios políticos que contienen el germen del moderno Estado democrático. El mérito principal en el proceso de asimilación del pensamiento político aristotélico corresponde a Tomás de Aquino.

Sin embargo, los medievalistas no han prestado a la síntesis política tomista la atención que objetivamente merece. Su comentario a la *Política* de Aristóteles ha pasado casi desapercibido entre los estudiosos. Resulta sorprendente que la edición crítica de *Sentencia libri Politicorum*, publicada en el año 1971 en la edición Leonina de las *Opera Omnia*, haya sido prácticamente ignorada por nuestros medievalistas.

El primitivismo hermenéutico de muchos tomistas (hay honrosas excepciones, por fortuna) ha llevado a desechar todo lo que no fuera teología o filosofía teorética en Tomás de Aquino. No puede tolerarse por más tiempo semejante mutilación. Ni la filosofía medieval en su conjunto ni el propio pensamiento tomista merecen soportar ese olvido. Solo en nombre de un trasnochado paleotomismo podría seguir defendiéndose semejante estado de cosas.

I. Tomás de Aquino como filósofo innovador y el descubrimiento de la *Política* de Aristóteles en el siglo XIII

1. *Tomás de Aquino, filósofo innovador*

Uno de los principales escollos que se presentan en la labor historiográfica es el del anacronismo. Y pocos filósofos como el de Aquino pueden haber sufrido por tal motivo una mayor deformación de sus posiciones. Identificar el tradicionalismo decimonónico o el integrismo de nuestra época, de pretendida matriz tomista, con la doctrina auténtica de Fray Tomás quizá resulte cómodo a ciertos espíritus simplistas, pero semejante manipulación ideológica no puede ofrecernos sino una burda caricatura de la verdad histórica.

El primer tópico que conviene rechazar es el del carácter supuestamente conservador del pensamiento tomista. Nada más lejos de la realidad, como veremos. En efecto, sus coetáneos, fueran simpatizantes o adversarios, captaron muy pronto la novedad de su enseñanza. Entre los primeros, tenemos el testimonio precioso de uno de sus discípulos y biógrafo: «Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere, et *novis* rationibus dubia diffinire, dubitaret quod Deus *novi* luminis radiis illustrasset[188]».

Tampoco había dudas al respecto entre sus oponentes doctrinales, como se deduce de la carta que el franciscano Juan Peckham escribió al obispo de Lincoln: «¿Qué doctrina, pues, es más sólida y sana: la de los hijos de San Francisco, es decir, del hermano Alejandro [de Hales] de santa memoria, del hermano Buenaventura y otros que en sus tratados se basan en los Padres y sus filósofos, sin criticarlos, o aquella *nueva*, contraria en casi todo, que destruye cuanto puede y disminuye todo lo que Agustín enseña (…)?»[189].

Varía, por tanto, la valoración, pero se admite en ambos casos como un hecho demostrado que, en su época, las enseñanzas y escritos de Tomás de Aquino se distinguieron por su radical novedad.

Factor determinante en su evolución intelectual fue el ingreso en la recién fundada Orden de Predicadores. El nacimiento de los dominicos responde, en efecto, a las necesidades del siglo. A diferencia de los benedictinos, y también de los franciscanos, se instalaron en las ciudades donde iba fermentando un original modo de vida impulsado por las nuevas capas sociales emancipadas hacía poco de la servidumbre feudal. Los nuevos frailes ponen sus ojos en las nacientes universidades, junto a las cuales fundan sus conventos y colegios, mientras van apagándose las antiguas escuelas monacales[190].

En la principal de las universidades medievales, enclavada en la *civitas philosophorum*, como fue llamada muy expresivamente París, los dominicos crearon el Colegio de Santiago: desde ese centro cultural dos frailes, uno

alemán y otro italiano, transformarían el horizonte intelectual de la escolástica. Alberto Magno y Tomás de Aquino, maestro y discípulo, absorbieron con tanta pasión como talento el racionalismo aristotélico. Los dominicos supieron captar mejor que nadie en el mundo latino la necesidad de conocer las dos lenguas cultas por excelencia para el hombre medieval, el griego y el árabe. Sobre el griego, volveremos más adelante a propósito de Guillermo de Moerbeke. Respecto del árabe, disponemos ya de algunas buenas investigaciones sobre el tema[191].

Con una finalidad tanto intelectual (conocer la superior cultura islámica) como estrictamente religiosa (predicar e intentar convertir a los musulmanes), se fundaron durante el siglo XIII varias escuelas dominicanas de lenguas orientales, llamadas *Studia linguarum*. En ellas se enseñaba árabe y hebreo, proporcionándose también una formación filosófico-teológica sobre el islam y el judaísmo. A un país como España, frontera en ese tiempo de dos culturas y dos religiones, correspondió el mérito de tal iniciativa. Español fue su principal impulsor, Raimundo de Peñafort; español, su más brillante erudito, Raimundo Martí, considerado el primer orientalista europeo; y españolas también las ciudades que acogieron los *Studia*: Murcia, Barcelona, Valencia y Játiva. La primera escuela se creó, sin embargo, fuera de la Península, en Túnez, aprovechando las buenas relaciones comerciales entre Cataluña y ese país norteafricano, la tolerancia religiosa allí existente y la presencia de una influyente colonia catalana formada por comerciantes y soldados. La filosofía de la naturaleza de Aristóteles comienza a ser difundida en las universidades europeas durante el siglo XIII, entre el entusiasmo de estudiantes y maestros. El naturalismo aristotélico, que incluía también una visión puramente mundana de la vida moral, chocaba frontalmente con la concepción cristiana del mundo: en aquel no tenían sentido principios tan fundamentales para esta como la idea de creación y de providencia divina, los milagros o la inmortalidad del alma. La reacción no se hizo esperar. La jerarquía eclesiástica prohibió expresamente la enseñanza de los «libri de naturali philosophia» mediante un decreto fechado en 1210: «nec libri Aristotelis, nec commenta legantur». El interés hacia el aristotelismo debió de ser, sin embargo, muy intenso, pues prohibiciones eclesiásticas similares se repitieron sucesivamente en los años 1215, 1225, 1231, 1245 y 1263[192].

Como se habrá advertido, los censores eclesiásticos no se olvidaron de los comentaristas del Estagirita. Y es que el *Corpus aristotelicum* llegó a manos de los estudiosos latinos acompañado de los comentarios de los filósofos islámicos al-Fārābī, Avicena y Averroes. El más influyente de ellos fue el andalusí Ibn Rušd, el Averroes de los latinos, cuya recepción en la escolástica no careció de tensiones polémicas.

Las traducciones latinas del filósofo cordobés comenzaron a difundirse, por lo que sabemos, a partir del año 1225, primero desde Toledo y después desde la corte de Federico II en Sicilia. En menos de veinte años la mayor parte de su obra era conocida entre los estudiosos italianos y franceses. A lo largo del mismo siglo sus doctrinas serían explicadas ya en los principales centros de cultura europeos[193]. El aristotelismo integral de Averroes acabó imponiéndose definitivamente sobre la síntesis neoplatónica de Avicena.

Para el joven dominico el descubrimiento de las obras de Aristóteles y de los comentarios de Averroes marcaría su vida. Que el primer auténtico receptor de Averroes fue Tomás de Aquino, nadie supo verlo, sin embargo, antes de Ernest Renan. En su *Averroès et l'averroïsme*, publicado en 1852, explicaba así esa vinculación: «Santo Tomás es a la vez el más serio adversario que la doctrina averroísta ha tenido y —puede afirmarse sin paradoja— el primer discípulo del *Gran Comentador*. Alberto se lo debe todo al persa Avicena; *Santo Tomás, como filósofo, se lo debe casi todo al español Averroes*. El más importante de los plagios fue, sin duda, el método que sigue en sus escritos filosóficos[194]».

Más sorprendente todavía fue la afirmación del arabista español Miguel Asín acerca de una estrecha conexión entre Tomás de Aquino y Averroes en el plano teológico. Tras el análisis de diversos textos de ambos autores, concluía Asín: «El pensamiento religioso de Averroes, estudiado en sí mismo (…) y comparado con el de Santo Tomás, aparece, pues, análogo en un todo al de este último: analogía en la actitud o punto de vista general, analogía en las ideas y ejemplos, analogía, a veces, hasta en las palabras. (…) *Averroes y Santo Tomás coinciden en las principales tesis teológicas*, cuyas antítesis fueron la característica esencial de la escuela agustiniana. Esto explica por qué los partidarios de esta escuela procuraron envolver a Santo Tomás en la condenación del averroísmo latino, incluyendo entre las proposiciones anatematizadas algunas del Angélico Doctor[195]».

La innovadora tesis de Asín ha de matizarse de acuerdo con posteriores investigaciones. Pero, a pesar del tiempo transcurrido desde su primera publicación, sigue en pie en sus grandes líneas[196].

El horizonte de la influencia de Averroes sobre el pensamiento de Tomás de Aquino se ha ensanchado notablemente en los últimos años gracias, en buena parte, a las investigaciones de medievalistas españoles. Salvador Gómez Nogales prestó una atención sostenida al tema, destacando su contribución en el campo de la psicología[197]. Miguel Cruz Hernández, por su parte, se ha centrado en el carácter general del averroísmo tomista, que él llama «averroísmo mitigado», y en la recepción del legado filosófico de Averroes[198]. Con posterioridad, ha sido objeto de estudio el núcleo de la metafísica tomista, en cuya evolución se percibe una clara dependencia del

pensador cordobés[199]. Yo mismo he prestado atención al averroísmo moderado de Tomás de Aquino en un reciente libro[200].

En definitiva, Tomás de Aquino fue el primer filósofo escolástico que asimiló el racionalismo aristotélico, así como el pensamiento de Averroes que luego reelaboraría. Nadie hasta él en toda la Europa cristiana se atrevió a pensar desde el heterodoxo mundo conceptual aristotélico-averroísta. Y aunque en su intento procuró eliminar las teorías que entraban en conflicto con el dogma cristiano, la sombra de herejía le persiguió siempre.

La condena de los averroístas latinos por el obispo de París en 1270 lo situaba en una posición delicada. Pero la nueva condena del obispo Tempier en 1277, ya muerto Fray Tomás, afectó de lleno a varias tesis tomistas. Igual actitud condenatoria adoptó ese mismo año el arzobispo inglés de Canterbury, con jurisdicción sobre la Universidad de Oxford. Prohibiciones similares repitió el nuevo arzobispo de Canterbury, Juan Peckham, en 1284 y 1286. Unos años antes, el franciscano Guillermo de la Mare había redactado el *Correctorium fratris Thomae*, obligatorio en su Orden, para expurgar los escritos teológicos tomistas de supuestas herejías. Hasta su canonización en 1323, no desaparecería la hostilidad ideológica hacia él por parte de influyentes sectores eclesiásticos y universitarios.

Tomás de Aquino se distinguió en su época como innovador. Y aunque tal actitud suele ser por lo general poco gratificante, en la Edad Media entrañaba además indudables riesgos a los que tampoco él escapó. El latín escolástico refleja bien ese miedo a toda innovación. «*Criticus* es, salvo en medicina, una palabra rara en la Edad Media, y su relación con el espíritu o método crítico es generalmente ignorada. (…) Ahora bien, dejando aparte, por supuesto, la intervención divina, todo lo que es *novus* es automáticamente sospechoso a los ojos del medieval; *res novae*, y recupera entonces un sentido clásico, es una revolución; *novitas* es una actitud u opinión que no puede apoyarse en un pasado, inevitablemente considerado como segura garantía[201]».

Chenu captó bien el espíritu innovador de Tomás de Aquino al calificarlo de pionero de la «revolución espiritual» del siglo XIII. Pero quizá haya sido el propio Fray Tomás quien mejor dibujara su perfil intelectual en estos versos de inspiración teológica:

Vetustatem novitas
Umbram fugat veritas.

2. *El descubrimiento de la* Política *de Aristóteles en el siglo XIII*

Hasta el siglo XIII el mundo cristiano solo conoció de Aristóteles dos obras, *Categorías* y *Sobre la interpretación*, a través de la versión realizada por Boecio en el siglo VI, aunque él tradujo realmente todo el *Organon*. El islam medieval, sin embargo, pudo trabajar sobre el *Corpus aristotelicum* casi tal como lo manejamos hoy. Los estudiosos latinos comenzaron a leer la mayor parte de los escritos físicos, biológicos, ontológicos y éticos del Estagirita en el siglo XIII, si bien unos pocos tratados ya habían sido traducidos hacia mediados del sigloXII. En este retraso de la escolástica respecto a la difusión del aristotelismo hubo, no obstante, una significativa excepción, la *Política*. Veamos por qué.

La *Política* representa uno de los principales logros de Aristóteles y al mismo tiempo una de las grandes contribuciones del genio griego a la historia del pensamiento. En realidad, no es una obra unitaria sino un conjunto de tratados independientes acerca de la vida social y familiar, así como sobre su organización, agrupados posteriormente en el Liceo por el mismo Aristóteles o por sus discípulos. El mundo histórico de la *polis*, es decir, de la ciudad-Estado griega, constituye el motivo central de inspiración.

Por extraño que parezca, no se conserva ningún comentario griego sobre ella. Por otra parte, el islam medieval no llegó a conocerla. Al final de una de sus obras Averroes anota con pesar que no había llegado a al-Andalus la *Política*, pero que estaba dispuesto a comentarla si le traían alguna copia desde el Oriente islámico, donde creía que circulaba entre los estudiosos[202]. Sin ayuda de ninguna clase y completamente alejados de la vida política democrática que conoció Aristóteles, los escolásticos tuvieron que enfrentarse solos al texto de la *Política*. Evidentemente, la primera tarea consistió en traducirla al latín.

Guillermo de Moerbeke, traductor de la Política

Sabemos bastante poco de la vida del principal traductor de la Europa medieval, Guillermo de Moerbeke. Nacido hacia el año 1215 en la aldea belga de Moerbeke, ingresó joven en la Orden de los dominicos. Residió en Grecia durante algún tiempo hasta que se instaló más tarde en la corte papal de Viterbo, donde fue elegido confesor pontificio en el año 1271. En 1278 se le nombró arzobispo de Corinto: allí vivió hasta su muerte, ocurrida en 1286. Entre su ingente producción, que comprende el *Corpus aristotelicum*, varios comentarios griegos al Estagirita y algunos escritos pseudoaristotélicos, destaquemos sus traducciones de la *Política, Poética, Sobre el movimiento de los animales* y *Sobre la locomoción de los animales*, primeras que se realizaron en latín[203]. No está documentada su amistad con Tomás de Aquino. Es evidente, en todo caso, que Fray Guillermo continuó y llevó a su cima la brillante tradición lingüística de los dominicos, abiertos como nadie a la cultura greco-árabe.

La traducción moerbekiana de la *Política* de Aristóteles comprende sus ocho libros, fue terminada hacia 1260 y de ella se conservan 107 manuscritos (8 de los cuales se guardan en bibliotecas españolas), cifra que habla por sí sola del gran interés que despertó. Una traducción incompleta que incluía solamente los dos primeros libros de la *Política* circuló también a mediados del siglo XIII. Hay edición crítica de P. Michaud-Quantin[204]. Este editor se la atribuye también a Moerbeke y la considera un borrador de la posterior versión completa.

Como el resto de los traductores de la Edad Media, Guillermo de Moerbeke traduce el griego del modo más fiel posible, frecuentemente palabra por palabra, buscando evitar así cualquier alteración respecto del original. Lo que ocurre es que, como señala con razón un crítico actual, el ideal de la literalidad perfecta no siempre puede llevarse a la práctica. Lo impiden, de una parte, las diferencias gramaticales entre ambas lenguas, griego y latín; y, de otra, la variedad de términos latinos que intenta cubrir a veces el campo semántico de un nombre griego. El ejemplo más significativo, pero no el único, es el de *logos* que se vierte al latín medieval por *ratio, oratio, definitio, sermo, ratiocinatio, disputatio, argumentatio, verbum* y *proportio*.

En general, Moerbeke se distingue por su buena comprensión del texto aristotélico de la *Política* y por el acierto en la elección de su equivalente latino. Sacrifica a veces la claridad en aras de la literalidad y es más digno de confianza en un contexto especulativo que en un contexto histórico. Merece un especial reconocimiento su esfuerzo por crear un lenguaje político en un mundo feudal, ajeno por completo a la tradición democrática griega. La traducción encierra también un extraordinario valor filológico por ser anterior a los manuscritos griegos que se conservan del texto íntegro de la *Política*.

Advirtamos de pasada que Tomás de Aquino, que no sabía griego, tenía una concepción de la traducción más moderna que la de los filólogos coetáneos al recomendar que prevaleciera la expresividad de la lengua a la cual se vertía el original[205].

Veamos ahora algunos ejemplos representativos de su meritoria versión. En primer lugar, una familia de palabras de evidente centralidad dentro del tratado aristotélico:

pólis	**polítes**	**polítikós**	**politeía**	**políteuma**
civitas	*civis*	*civilis*	*politia-politica*	*politeuma*

Conviene aclarar que en la Edad Media el *civis* era el que habitaba una *civitas* o sede de un obispado, pero carecía de *status* jurídico especial. Es decir, no equivale en absoluto al *polítes* griego ni al moderno *citoyen*,

miembros ambos de pleno derecho de un Estado democrático. Sin embargo, el *civis* moerbekiano-tomista es también formalmente miembro de un Estado constitucional. De ahí la dificultad de Moerbeke a la hora de buscar términos equivalentes en latín medieval de politeía (Constitución de un Estado, forma de gobierno) y de políteuma (gestión de la cosa pública, derecho de ciudadanía, gobierno constitucional). A falta de otra solución mejor, opta por transcribir en latín ambos términos: *politia* (aunque a veces usa también *politica*) y *politeuma*[206].

No podría dejar de reconocerse su acierto en la traducción de importantes definiciones aristotélicas como estas:

ánthropos homo	**phýsei** *natura*	**politikòn** *civile*	**zoōn:** *animal est*		1253 a2-3
hē dè pólis *civitas autem*	**koinōnía** *communitas*	**tōn eleuthérōn** *liberorum*	**estín:** *est*		1279 a21
ho doũlos *servus*	**ktēmá ti** *res possessa*	**émpsykhon:** *animata*			1253 b32
hē dè politikè *politica autem*	**eleuthérōn** *liberorum*	**kaì** *et*	**ísōn** *aequalium*	**arkhé:** *principatus*	1255 b20
lógon dè *sermonem autem*	**mónon** *solus*	**ánthrōpos** *homo*	**ékhei** *habet*	**tōn zóōn:** *super animalia*	1253 a-9-10
ho dè bíos *vita autem*	**prãxis,** *actio,*	**ou** *non*	**poíēsis** *factio*	**estin:** *est*	1254 a7

Destaquemos de esas definiciones la curiosa versión de poíēsis por *factio*, algo ciertamente impensable en latín clásico, aunque sin alternativa real en su época, pues *productio* significaba en el latín del siglo XIII «comparecencia ante un tribunal»; y también la equivalencia de *sermo* por **lógos**, sin duda una de las mejores elecciones posibles aunque restrinja, como es evidente, el amplio campo semántico del término griego.

Por otra parte, si aceptamos la autoría de Guillermo de Moerbeke sobre la «Translatio Imperfecta» de la *Política*, como hacen los críticos más competentes, podemos ver en la traducción completa una evidente mejora en algunos puntos concretos. Así, se prefiere ya en la traducción completa *patrem familias* o *dominum* a *despotam; per se sufficientia* a *autarkeia; insocialis* a *afritor; illegalis* a *athemistos; sceleratus* a *anestios; populus* a *demos*. Quizá el caso más interesante sea el de **koinōnía**, que puede traducirse por «asociación», «propiedad compartida» y «comunión». Moerbeke percibió bien que el término griego encierra la idea de intercambio

de bienes y en la traducción completa prefirió con frecuencia *communicatio* o *communio* a *communitas* (versión habitual en la «Translatio Imperfecta»), dejando esta última para un restringido uso político.

En otras ocasiones, prefirió la simple transcripción del griego, dada la pobreza del latín escolástico, sobre todo en el campo del lenguaje político. Así, por ejemplo, en los siguientes casos: *diki* (**díkē**), *calocagathia* (**kalokagathía**), *banausus* (**bánausos**), *epikeiea* (**epieíkeia**), *politeuma* (**políteuma**) y *politia* (**políteia**).

Para comprender mejor esa pobreza lingüística, baste señalar que ni siquiera se había conservado del latín clásico (cuya insuficiencia como lengua filosófica subrayaron, por otra parte, tanto Lucrecio como Cicerón) el nombre de *Respublica* o *Republica* para designar la gran obra de Platón llamada *Politeía*. Moerbeke, más inseguro de lo que sería de desear, opta por citarla una vez como *politia* (1261 a9), y otra, como *politica* (1261 a6).

El Comentario de Alberto Magno a la Política *de Aristóteles*

El dominico alemán Alberto Magno (1206-1280) fue maestro de Tomás de Aquino, a quien inició en el estudio de Aristóteles. A diferencia de su discípulo, se orientó en una línea de investigación preferentemente naturalista y experimentalista. A él le debemos un Comentario a la *Política* de Aristóteles, probablemente el primero de los escritos en latín[207]. Se considera como fecha aproximada de redacción el año 1265.

El método empleado es el de una explicación literal de la obra aristotélica según el orden de sus libros, subdivididos a su vez en capítulos. Síntesis del tema desarrollado, aclaración de los puntos oscuros del texto e información complementaria de carácter filosófico-teológico constituyen el objetivo central de Fray Alberto. No debe buscarse, pues, aquí un debate a fondo de los problemas planteados por el Estagirita.

La interpretación se reduce, por tanto, al mínimo y va animada siempre por un inicial espíritu filológico de iluminar la traducción, aunque este no está exento de carga ideológica. Por ejemplo, al explicar que el poder reside en los ciudadanos —tesis aristotélica revolucionaria para un lector medieval—, Alberto Magno aminora su efecto afirmando que solo hay que entender por «ciudadanos», *cives*, aquellos que ocupan cargos públicos en la *civitas*.

Las semejanzas entre los Comentarios de Alberto Magno y de Tomás de Aquino a la *Política* pueden resumirse en los siguientes puntos:

— Definiciones similares o incluso idénticas que indicarían la lectura de las mismas glosas a Aristóteles o el uso de los mismos diccionarios.
— Iguales citas en determinados pasos del texto.
— El mismo error en algunos casos concretos, vg. al escribir Tesalónica en lugar de Tesalia, en 1269 a37.

— Idénticos ejemplos ilustrativos.
— Coincidencia en la interpretación de algunos pasos difíciles, como, por ejemplo, a propósito de la *domus perfecta*, en 1253 b4.

También se producen a veces algunas discrepancias entre ambos:

— En el texto de Aristóteles como consecuencia de la lectura de diferentes manuscritos.
— En el desciframiento de expresiones oscuras, vg. el *delficum gladium*, en 1252 b2.
— En la interpretación de pasos difíciles, por ejemplo, respecto del modo musical frigio, en 1276 b8-9, aunque curiosamente coinciden respecto del modo dorio.

En resumen, sobre el alcance de la influencia de Alberto Magno sobre Tomás de Aquino en su Comentario a la misma obra aristotélica, me parece correcta la conclusión a que llegaron dos prestigiosos medievalistas: «El conjunto de estas coincidencias parece demasiado considerable para ser fortuito. Ha debido haber, pues, influencia de un comentario sobre otro. (…) Parece más verosímil que Santo Tomás haya tenido conocimiento de la obra de su maestro y que haya tomado algunos elementos de ella, pero quedando enteramente libre en el modo como ha comprendido y comentado a Aristóteles[208]».

El Comentario de Alberto Magno concluye con una severa crítica a los detractores del aristotelismo en las universidades, a los que acusa de pereza mental. En su actitud de receptividad hacia lo nuevo, aunque fuera heterodoxo, Tomás de Aquino fue buen discípulo de Fray Alberto. Recordemos, porque no han perdido su antiguo vigor, estas enérgicas palabras con las que se cierra el Comentario: «Y lo digo por ciertos perezosos quienes, buscando el consuelo de su inercia, lo único que buscan en los escritos es algo que reprender. Y de tal manera son torpes en su pereza —para que no parezca que son ellos solos los perezosos—, que buscan echar una mancha aun sobre los escogidos. Esos tales mataron a Sócrates; hicieron huir a Platón de Atenas a la Academia; maquinando contra Aristóteles también, le obligaron a exiliarse… En la comunicación del estudio son como el hígado en el cuerpo, pues en todo cuerpo hay un humor, que es la hiel, que evaporándose amarga todo el cuerpo. Así también siempre hay en el estudio ciertos varones amarguísimos y aheleados que a todos los demás convierten en amargura, y no les dejan buscar la verdad en la dulzura de la sociedad [*in dulcedine societatis quaerere veritatem*[209]]».

Indignado por la condena *post mortem* a Tomás de Aquino en 1277, un anciano Fray Alberto emprendió viaje de Colonia a París para defender

públicamente las doctrinas de su querido discípulo. Sus compañeros de convento, temerosos del daño que ello podría ocasionar en su salud, le desaconsejaron el viaje, aunque solo lograron retrasarlo durante algún tiempo: «Fratres vero decrepitum aetatis ipsius timentes, et longum viagium, dissuaserunt illi praedictum iter per aliquod tempus», escribe Hugo de Lucca. Su encendido elogio ante el claustro de la Universidad de París impresionó a los asistentes, aunque no surtió efecto ante la autoridad eclesiástica que había dictado la condena de las tesis tomistas. Pocos ejemplos como este en el mundo medieval de noble amistad y solidaridad intelectual.

II. *Sententia libri Politicorum*: transmisión del texto, método del comentario y concepción de la política

1. *El texto de* Sententia libri Politicorum *y su transmisión*

Nunca ha habido duda respecto al hecho de que Tomás de Aquino escribió un Comentario a la *Política* de Aristóteles. El problema ha consistido únicamente en la atribución o no a él del Comentario completo transmitido. La raíz de dicho problema procedía del carácter anónimo de gran parte de los manuscritos de los siglos XIII y XIV y, sobre todo, de la tradición impresa del Comentario tomista. En efecto, durante cuatro siglos, exactamente desde la edición de Roma en 1492 hasta la de Parma en 1867, se había considerado de manera errónea a Fray Tomás el autor del Comentario completo a los ocho libros de la *Política*.

La discusión entre los estudiosos no se zanjó de modo definitivo hasta fecha relativamente reciente, cuando el erudito alemán Martin Grabmann aportó un manuscrito del siglo XIV, procedente de la Biblioteca Rossiana y hoy en la Biblioteca Vaticana, según el cual Tomás de Aquino solo escribió el Comentario a los dos primeros libros de la *Política* y a los seis primeros capítulos del libro III. Desde el capítulo 7 del libro III (o sea, desde 1280 a7) hasta el final del libro VIII, el Comentario fue redactado por otro autor, en concreto, por Pedro de Auvernia. Un registro de biblioteca fechado en 1317 ha confirmado con posterioridad la autoría del Comentario en los límites indicados por Grabmann.

Se desconoce la fecha de redacción de este Comentario. Ni los manuscritos conservados ofrecen una datación del mismo, ni en el texto tomista hay referencia a hechos históricos que permitan proponer una cronología aproximada. Tampoco puede servirnos de ayuda la traducción de Moerbeke, pues, como ya vimos, no sabemos con exactitud en qué año fue escrita. Según la hipótesis más probable, Tomás de Aquino redactó esta obra durante su segunda estancia en París (años 1269-1272), fecunda etapa

intelectual en la que aparecieron también otros Comentarios suyos al *Corpus aristotelicum*. Podemos suponer, pues, que hacia 1270 quedó ultimado el *exemplar* de este Comentario.

En cuanto al título, no hay tradición firme, pues o bien los manuscritos son acéfalos o presentan encabezamientos diferentes: *Politica fr. Tome, Scriptum politicorum, Sententia super librum politicorum, Sententia libri politicorum*. Algo semejante ocurre en los catálogos primitivos. Podemos suponer, por tanto, que el *exemplar* no llevaba título concreto. Tomás de Aquino se refiere en varias ocasiones a su propio trabajo de comentarista con las palabras «et in hoc terminatur sententia libri primi…», expresión que coincide además con una lista de 1304. Por estas razones, y a pesar de carecer de tradición sólida manuscrita, los editores de la edición crítica Leonina han preferido el título *Sententia libri Politicorum*, que es el que seguiré aquí.

Se conservan 27 manuscritos de este Comentario, cinco de ellos fragmentarios. Los ocho manuscritos fundamentales que han servido de base para la reconstrucción del *exemplar* parisino en la edición crítica son los siguientes: Oxford, Balliol 278; París, B. N. lat. 6457; París, B. N. lat. 16620; Vat. Borgh. 47; Vat. Ross. 569; Vat. lat. 775; Vat. lat. 777; y la pareja de origen común Cambridge, Peterhouse 82-Oxford, Merton 273. En Salamanca se guarda un manuscrito del Comentario que data del siglo XIV: Biblioteca Universitaria 2258.

La primera edición impresa de *Sententia libri Politicorum* apareció en Barcelona en el año 1478. Contiene el texto de Tomás de Aquino hasta el libro III, cap. 5, inclusive, según un buen manuscrito poco retocado. El resto del libro procede del Comentario de Alberto Magno. Desgraciadamente, pasó desapercibida para los editores posteriores.

En 1492 apareció en Roma otra edición según la recensión del dominico Luis de Valencia. En ella se corregía abundantemente el texto del manuscrito con el fin de adaptarlo a la traducción latina del Aretino que figuraba en el volumen. El Comentario íntegro a los ocho libros de la *Política* se le atribuía a Tomás de Aquino, error que, como vimos, se habría de mantener en pie hasta finales del siglo XIX.

Dentro de las *Opera Omnia* de la edición Piana, se imprimió en Roma en el año 1570 un importante e influyente texto del Comentario. En el centro del volumen se reproducían dos traducciones latinas, la de Moerbeke, llamada simplemente «Antiqua Translatio», y la del Aretino. El texto tomista se basaba en un solo manuscrito. Todas las ediciones posteriores han seguido a la Piana con pequeñas alteraciones o erratas. Los últimos editores de esta tradición impresa, Vivès (París, 1875) y Marietti (Turín, 1951), reprodujeron la edición de Parma de 1867.

Solo la edición Leonina de las *Opera Omnia* con una valiosa edición crítica (Roma, 1971) ha roto esa pobre tradición impresa ofreciendo una reconstrucción basada en los ocho principales manuscritos, es decir, un texto lo más aproximado posible al *exemplar* perdido de Fray Tomás. En ella se reproduce la traducción latina de la *Política* hecha por Moerbeke, suprimiéndose definitivamente el Comentario de Pedro de Auvernia[210].

2. *El método del Comentario*

Situemos primero, aunque sea brevemente, el marco general en el que se desarrolla la técnica del Comentario durante la Edad Media latina. La enseñanza se organizaba en los Colegios universitarios (*Studia generalia*) en torno a un *lector*, es decir, un profesor que comentaba un texto escrito por una *auctoritas*. A este respecto, Gilson recordaba con gracia un viejo dicho: «la nariz de la *auctoritas* es de cera: se le da la vuelta del lado que uno quiere». Y es que las *auctoritates* no podían impedir la humana discrepancia.

A través de las *lectiones* se transmitían las doctrinas bíblicas, la sabiduría patrística o el pensamiento clásico mediante un método pedagógico que cuidaba no solo de contextualizar el fragmento comentado sino también de plantear aporías a partir de las teorías expuestas. El campo semántico de la *lectio* escolástica era ciertamente muy amplio, pues significaba «lección» pero asimismo lo que entendemos en nuestros días por «interpretación», «lectura» y «curso universitario». En el siglo XIII la enseñanza de la filosofía consistía en la *lectio* de las obras de Aristóteles, máxima *auctoritas* en este ámbito, y de ahí la denominación de *Philosophus* con la que se le solía citar.

Tomás de Aquino ejerció de *lector* con frecuencia en París, la Curia pontificia y Nápoles. De hecho, su gran prestigio como teólogo y filósofo arrancó de sus innovadoras clases en la más famosa Universidad europea de la época, París. Él mismo se quejaba en las páginas de *De regimine Iudaeorum* de los «muchos trabajos que trae sobre mí el nombramiento de profesor». Desde el punto de vista metodológico, la principal innovación tomista consistió en abandonar los compendios de Aristóteles popularizados por Avicena e introducir en el mundo latino los *tafsīrāt* o Comentarios literales según el modelo establecido por Averroes.

Aunque innovadores a su modo, los filósofos del siglo XIII no vivían obsesionados por las novedades. De hecho, el estilo escolástico, es decir, la enseñanza basada en el Comentario de las *auctoritates*, podría confundir a un profano al darle a entender que solo se estaba repitiendo una tradición. Bernardo de Chartres lo dijo muy hermosamente:

«Somos como enanos sentados en los hombros de gigantes. De modo que vemos más cosas que los Antiguos, y más lejanas, pero ello no se debe ni a la agudeza de nuestra vista, ni a nuestra estatura, sino a que nos llevan y nos alzan con su gigantesca altura».

Tomás de Aquino elaboró un pensamiento original por encima de las formas «escolásticas» propias de su época. Esta perspectiva es válida para el conjunto de la escolástica, dada la centralidad del método empleado. «El comentario (…) es el género literario de base en el renacimiento cultural del siglo XIII, hasta el punto que se puede definir por él a la escolástica: se trabaja sobre textos que tengan autoridad, pedagógicamente hablando, incluso si el tratamiento acostumbrado de estas autoridades comporta las más personales interpretaciones[211]».

Consideremos ahora las principales características del método empleado en *Sententia libri Politicorum*. Lo primero que salta a la vista al leer este Comentario es el *formalismo* con que aborda Fray Tomás el texto aristotélico. Antes de meterse de lleno en la interpretación del paso correspondiente de la *Política*, lo que nos ofrece es un esquema formal sobre el que se estructura la teoría política de Aristóteles.

Veamos un ejemplo tomado del capítulo donde se expone el concepto de ciudadano: «Postquam Philosophus in secundo libro inquisiuit de politiis secundum traditionem aliorum, hic incipit prosequi de eis secundum propriam opinionem. Et diuiditur in partes duas: in prima manifestat diuersitatem politiarum; in secunda docet qualiter optima politia sit instituenda (…). Prima autem pars diuiditur in duas: in prima distinguit politias; in secunda determinat de singulis earum. (…) Prima autem pars diuiditur in duas: in prima parte determinat id quod pertinet ad politiam in communi; in secunda diuidit politias. (…) Prima pars diuiditur in duas: in prima dicit de quo est intentio; in secunda prosequitur propositum. (…) Circa primum duo facit: primo ostendit quod ad tractandum de politiis necesse est primo considerare de ciuitate; secundo ostendit quod ad tractandum de ciuitate necesse est considerare quid sit ciuis[212]».

En el cuerpo propiamente dicho del Comentario siempre está presente el formalismo tomista. Y la argumentación se basa, por lo general, en la demostración silogística. A diferencia de Aristóteles, que extrae su teoría política del mundo histórico griego, **Tomás de Aquino vacía de sustancia histórica su Comentario**: ni una sola referencia a hechos históricos de su época aparece en estas páginas. Lo mismo sucede en *De regno*, importante tratado político tomista: «no se refiere nunca a un personaje o acontecimiento contemporáneo, ni siquiera simplemente medieval[213]». Ya advirtió Cayetano que él siempre se expresaba formalmente: «Sanctus Thomas semper loquitur formaliter».

Domina también un claro objetivo de **fidelidad al texto aristotélico**. Después de exponer el esquema de cada capítulo, se detiene en los puntos nodales del texto, generalmente párrafo a párrafo. En ocasiones aclara el sentido de algunas referencias o expresiones difíciles, sin duda tras la

consulta de diversos instrumentos de trabajo como diccionarios, glosas, el Comentario de Alberto Magno, etc. La ausencia de Comentarios griegos y árabes a esta obra reduce al mínimo la utilización de estas fuentes. En cuanto al texto latino de la traducción, prefiere el mejor disponible, o sea, la versión completa de Moerbeke, aunque conoció también la «Translatio Imperfecta» que ya era manejada en esos años. Los editores de la edición Leonina han comparado 103 casos concretos y la conclusión es evidente al respecto.

Observamos asimismo en este Comentario **la introducción ocasional de consideraciones teológicas**. Por ejemplo, en las primeras líneas del texto afirma que Dios es el principio de la naturaleza, tesis radicalmente opuesta a la Física aristotélica[214]. En otro paso Tomás de Aquino critica el antropomorfismo de la religión olímpica griega[215]. Ello nos conduce a plantear, siquiera sea puntualmente, el problema de la objetividad de la hermenéutica tomista. ¿Podemos fiarnos plenamente de la reconstrucción aristotélica efectuada por Fray Tomás? ¿Pretendió solo reflejar el pensamiento de Aristóteles en sus Comentarios?

Tomás de Aquino es un intérprete inteligente y honesto y, en general, merece nuestra confianza. Yo mismo he subrayado su competencia a propósito de la Psicología de Aristóteles[216]. Pero su hermenéutica debe tomarse a veces con cautela por la perspectiva instrumental bajo la que lee al Estagirita. Su objetivo no se reduce en absoluto, ni siquiera en los Comentarios, a ofrecernos un Aristóteles integral.

Esto lo han visto con claridad los más competentes críticos. Así, por ejemplo, J. Owens: «(…) la tarea de comentador no fue entendida como si fuera una explicación desinteresada e históricamente exacta de los puntos de vista aristotélicos. No fue una función que pudiera separarse de su preocupación por la verdad cristiana revelada[217]». Gilson destacó con fuerza este aspecto en el contexto de su defensa polémica de la filosofía cristiana: «En este sentido es cierto decir que [los escolásticos] no se interesan en la filosofía griega como historiadores. (…) La edad de los comentaristas, como gusta llamárseles, fue sobre todo la edad de los filósofos comentaristas. No hay que censurarles, pues, a la vez, que tengan sin cesar el nombre de Aristóteles en los labios y constantemente le hagan decir lo que él no ha dicho. Nunca se las dieron de historiadores, pero quisieron ser filósofos, y a menos que se exija —Dios no lo quiera— que la filosofía esté poblada exclusivamente por historiadores de filosofía, la historia no tiene nada que reprocharles[218]».

En pocas palabras, pero con extraordinaria precisión, el propio Tomás de Aquino desveló el núcleo de su hermenéutica filosófica: «El estudio de la

filosofía no pretende saber qué opinaron los hombres sino de qué modo se alcance la verdad de las cosas[219]».

3. *La concepción tomista de la política*

No me parece razonable pretender extraer de *Sententia libri Politicorum* una teoría política general (concepto de ciudadano, clases de regímenes políticos, estructura de clases y formas de organización social, modelos de constitución, estabilidad y cambio político, etc.). Y ello por una razón fundamental: el Comentario se reduce casi en exclusiva a ser una glosa del texto aristotélico. Owens, por ejemplo, es contundente al respecto: «The doctrine, including the discussion on slavery, is explained *just* as it stands in the text[220]». Idéntica posición encontramos en los autores de la edición crítica Leonina: «son caractère de simple paraphrase interdit d'y chercher des critères d'évolution doctrinale[221]». Ello no significa, en absoluto, que el Comentario carezca de valor, sino que hay que estudiar su huella en las obras personales de Tomás de Aquino.

En efecto, la *Política* de Aristóteles fecundó incluso sus dos escritos teológicos más ambiciosos, la *Summa Theologiae* y la *Summa contra Gentiles*. Según los índices de la edición crítica del Comentario, hay 104 citas de la *Política* en ambas obras y muy significativamente 96 de ellas proceden de la parte comentada en *Sententia libri Politicorum*, es decir, I-III 6.

Pero no es una cuestión meramente cuantitativa sino de fondo. El mejor Tomás de Aquino, aquel a quien W. Ullmann considera el fundador de la ciencia política propiamente dicha y en quien algunos estudiosos ven un precedente del moderno Estado democrático, ese intelectual cristiano procede directamente del Aristóteles político. Valga un solo ejemplo de esta huella, magnífico ciertamente por el espíritu democratizante que lo anima: «Respecto a la buena ordenación de los gobernantes en una ciudad o nación, hay que atender a dos cosas. Primero, que *todos* tengan alguna parte en el gobierno, pues por ello se conserva la paz del pueblo, y todos aman un orden semejante y se hacen sus defensores, como se dice en el libro II de la *Política*. En segundo lugar, hay que atender a la forma del régimen político, o sea, de la organización de los poderes (*principatuum*). Existen diversas clases de régimen político, según enseña Aristóteles en el libro III de la *Política*. Las principales son, sin embargo, la monarquía, en que uno solo gobierna según la virtud, y la aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, en donde gobiernan unos pocos según la virtud. Por consiguiente, el mejor orden político en cualquier ciudad o reino será aquel en que uno solo sea puesto al frente del Estado y gobierne a todos según la virtud, y subordinadamente a él colaboren otros magistrados, y, no obstante, tal poder pertenezca a todos, en cuanto *todos pueden ser elegidos y todos*

también pueden elegir. Tal es, en efecto, el mejor Estado (*optima politia*): el bien combinado de monarquía, en cuanto que uno está al frente, de aristocracia, en cuanto muchos ejercen el poder según la virtud, y de democracia, o sea, de gobierno popular, en cuanto que los gobernantes pueden ser elegidos de entre la muchedumbre del pueblo y al pueblo pertenece la elección de los gobernantes (*ad populum pertinet electio principum*[222])».

Por mi parte, pienso que el prólogo de *Sententia libri Politicorum* ofrece una síntesis personal de Tomás de Aquino, elaborada ciertamente con materiales aristotélicos, que merece ser estimada por sí misma, más allá de la mera glosa, pues contiene la concepción tomista de la política. Concepción tanto más valiosa cuanto que no se ciñe al texto de Aristóteles sino que recrea libremente el núcleo mismo del pensamiento político más avanzado del mundo antiguo. Resumamos ahora sus puntos principales.

Las ciencias humanas que tratan de las cosas naturales —escribe Tomás de Aquino— son especulativas; y las que tratan de las cosas hechas por los hombres, son prácticas u operativas. La razón humana, de modo semejante a la naturaleza, opera de lo simple a lo compuesto, lo que equivale a decir de lo imperfecto a lo perfecto, tanto respecto de aquellas cosas de las que se sirve el hombre como respecto de los hombres mismos que actúan racionalmente. Y aunque existen ciertamente diversos tipos de comunidades humanas, la superior y más perfecta de todas ellas es la comunidad del Estado (*communitas ciuitatis*), ordenada a la autosuficiencia de la vida humana. Pues así como las cosas instrumentales se ordenan con vistas al hombre como a su fin, así tambien esta totalidad que es el Estado ha de ser necesariamente más importante que las demás totalidades que la razón humana conoce y construye[223]. Debe destacarse, ante todo, la novedad que representó en el latín medieval el uso tomista del nombre *ciuitas* (término medieval que significaba simplemente «sede de un obispado») para designar lo que Aristóteles llamaba **pólis** y que yo prefiero traducir por Estado[224]. Subrayemos asimismo la afirmación tomista, tan griega en su raíz, de la *ciuitas* como culminación del proceso de desarrollo de la vida social y máxima conquista de la razón humana. Ningún otro proyecto de vida en común podría rivalizar con el Estado: «inter omnes communitates humanas ipsa [ciuitas] est perfectissima».

Podemos sintetizar en estos cuatro puntos —sigue diciendo Tomás de Aquino— la doctrina política que transmite Aristóteles en este libro:

1.º **Necesidad de la ciencia política**

Dado que esta totalidad que es el Estado se encuentra sometida a la razón, fue necesario transmitir la teoría del Estado (*de ciuitate doctrinam*)

que llamamos política o ciencia civil (*ciuilis scientia*) para perfeccionamiento de la filosofía[225].

2.º **La política es una ciencia práctica**

Las ciencias especulativas buscan solo el conocimiento de la verdad. Las ciencias productivas, la producción de un objeto por medio de las artes mecánicas. La ciencia política, *politica scientia*, sin embargo, es una ciencia práctica, ya que obrar es su objetivo. Y pertenece a las ciencias morales, dado que sus operaciones, como deliberar, elegir y ordenar, permanecen en el sujeto[226].

3.º **La política es la más importante de las ciencias prácticas**

El Estado (*ciuitas*) es lo más importante que la razón humana pueda construir, pues a él se refieren las demás comunidades humanas. Por tanto, la política es la principal entre las ciencias prácticas, y arquitectónica respecto a todas ellas, puesto que examina el último y perfecto bien en las cosas humanas («considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis»)[227].

4.º **Esta ciencia investiga el conjunto del Estado y contribuye al perfeccionamiento de todo**

A semejanza de las ciencias especulativas, la política examina los principios y las partes del Estado, descubriendo sus acciones y afecciones. Y puesto que es ciencia práctica, muestra cómo se pueden llevar a término todas las cosas[228].

El sugestivo programa de una «filosofía humana» esbozado por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* y desarrollado en la *Política* encontró en Tomás de Aquino una calurosa acogida. La hegemonía de la política sobre las demás ciencias y la naturaleza social del hombre, dos principios básicos del pensamiento aristotélico, fueron asimiladas tan profundamente por él que no vaciló en aceptar sus más radicales consecuencias.

Algunas las acabo de resumir del prólogo a *Sententia libri Politicorum*: el Estado como la comunidad humana más perfecta, la política en cuanto perfeccionamento de la filosofía, la ciencia política como arquitectónica respecto a las demás ciencias morales. Otras se hallan dispersas en muy diversos escritos tomistas: así, el llamativo reconocimiento del hombre como «animal civil o político» incluso en el paraíso terrenal, al no representar la política una secuela del pecado original sino una característica esencial del orden de la naturaleza (*Summa Theologiae*); la atribución del fin último de la vida humana, la felicidad, a la política (*Sententia libri Ethicorum*); y la afirmación de la política como más honorable que la medicina y cuyo conocimiento exige experiencia (*Tabula libri Ethicorum*).

Más aún, el hilo conductor de la teoría política aristotélica se convierte de hecho en línea de fondo del tomismo. Su influencia histórica no puede

infravalorarse: el racionalismo de Tomás de Aquino conduce efectivamente a una nueva visión del Estado. En lugar de la tradicional concepción negativa del Estado cuyo papel sería subsidiario en el plano de la salvación, posición arraigada en el cristianismo a partir de San Agustín, emerge con el dominico italiano la concepción del Estado como fruto de la naturaleza humana y autosuficiente en sí mismo.

En definitiva, la teoría política esbozada por Tomás de Aquino se aleja conceptualmente de la doctrina teocéntrica dominante hasta entonces en el mundo medieval latino. Otros pensadores más radicales y rebeldes, como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y el Dante, abrirán un nuevo horizonte en la vida pública europea al defender abiertamente la autonomía política del Estado y criticar el poder temporal del Papa. El humanismo renacentista reelaborará de un modo tan revolucionario como polémico estas novedosas teorías medievales.

El averroísmo latino

El aristotelismo integral de Averroes encontró terreno abonado en la Facultad de Artes de la Universidad de París. Algunos brillantes maestros de esta Facultad leen, comentan y desarrollan los escritos del filósofo andalusí con una pasión intelectual apenas contenida. Son los llamados «averroístas latinos» aunque esa denominación sea objeto de polémica entre los estudiosos, alguno de los cuales ha llegado incluso a negar la existencia misma de tal escuela filosófica. Sus principales representantes son Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jean de Sécheville, Juan de Jandun y Marsilio de Padua, quienes se consideraban a sí mismos «filósofos» en contraposición evidente con los «teólogos». Podemos calificar su pensamiento como averroísmo radical dentro de una línea de fondo que recrea con una modulación propia el aristotelismo integral recuperado en Occidente gracias a Averroes.

El principal problema con el que nos enfrentamos a la hora de reconstruir la contribución de estos filósofos averroístas se deriva de la implacable persecución que sufrieron tras la condena por la Iglesia católica de sus obras y la consiguiente desaparición de la mayor parte de ellas. En el plano personal ese acoso ideológico trajo consigo el abandono de sus cátedras, el exilio e incluso la muerte. Así, Jean de Sécheville debió volver a Inglaterra para estar a salvo de los ataques a los Maestros de Artes; Boecio de Dacia marchó a Italia tras la condena de 1277; Juan de Jandun y Marsilio de Padua huyeron de París en 1326 y se refugiaron en la corte de Luis de Baviera para protegerse de la curia romana; y Siger de Brabante fue citado por el tribunal de la Inquisición de Francia en 1276 y se refugió en la ciudad italiana de Viterbo, donde fue condenado a residencia forzosa y murió apuñalado por un

«secretario» puesto a su servicio al que debemos llamar propiamente sicario. Resumamos brevemente la cronología de estas **condenas eclesiásticas**:

— 1210: el arzobispo de París prohíbe la lectura de las obras naturalistas de Aristóteles y los Comentarios a ellas (*nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto*). Se repite la condena cinco años más tarde.

— 1231: el Papa Gregorio IX limita las prohibiciones anteriores y crea una comisión encargada de expurgar de errores las obras de Aristóteles.

— En sentido contrario, la corporación de estudiantes ingleses en París promulga en 1252 un nuevo reglamento en el que prescribe el estudio de la Psicología aristotélica (es decir, el *De anima*), además del *Organon*. En 1255 se incluye en un nuevo plan de estudios de la Facultad de Artes de París la enseñanza de todas las obras de Aristóteles, incluidas la *Física* y la *Metafísica*.

— 1270: condena del obispo de París, Étienne Tempier, donde figuran trece proposiciones «averroístas» de Siger de Brabante en las que se afirmaría el intelecto único para todos los hombres, la necesidad del obrar humano, el determinismo ejercido por los cuerpos celestes en el mundo, la eternidad del mundo, la negación de la existencia de un primer hombre, la corruptibilidad del alma, la negación del conocimiento de los singulares en Dios y la negación de la providencia divina[229]. Redacción en esta época por Egidio Romano (Gil de Roma) del libro titulado *Tractatus de erroribus philosophorum*, donde criticaba tanto el aristotelismo como el peripatetismo árabe. En su posterior obra *De ecclesiastica potestate* defenderá la supremacía del poder papal incluso en los asuntos temporales.

— 1277: gran condena del obispo Tempier de París que incluye un total de 219 «errores» que afectan no solo a tesis de procedencia aristotélica y averroísta, sino también tomista. Como han subrayado recientemente algunos estudiosos, las tesis condenadas en esta ocasión y diez años antes eran más bien fragmentos de un proyecto filosófico por venir y no tanto doctrinas realmente enseñadas por los maestros parisinos, o sea, lo que podríamos llamar en expresión francesa una condena *avant la lettre* o, en expresión anglosajona tristemente de moda, un «ataque preventivo».

Aunque la historia afortunadamente no se detuvo tras las condenas y algunos teólogos contribuyeron después al desarrollo de la filosofía, resulta innegable que la represión ideológica tuvo efectos negativos en la actividad filosófica de las universidades a partir de entonces. Ante el revisionismo de

algún medievalista que se ha atrevido a preguntar quién debe considerarse ilustrado, si el obispo Tempier o los Maestros de artes, el profesor italiano Luca Bianchi ha resumido bien el estado de la cuestión[230] recordando, por ejemplo, lo peligroso que resultaba después de 1277 expresar libremente la opinión acerca del alma (a propósito de Pedro de Abano) o pronunciarse sobre la naturaleza de los ángeles (*propter periculum excomunicationis, por el peligro de excomunión*, según las propias palabras del teólogo Godofredo de Fontaines). La nota común de los averroístas latinos, cada uno de los cuales tiene su perfil propio que merecería investigarse a fondo, es su reconocimiento de la autonomía de la filosofía cuyo método difiere del de la teología. Defendieron también la eternidad del mundo, la teoría averroísta del intelecto y la concepción de la felicidad humana como modo de vida intelectual. Alain de Libera ha llegado a la conclusión de que es en contacto con este pensamiento árabe racionalizante de matriz averroísta como se forma durante ese período, es decir, el siglo XIII, la figura del intelectual occidental.

Que esta defensa de la filosofía y su crítica a la teología atrajeran a los filósofos cristianos que desde las Facultades de Artes se oponían al dominio de los teólogos en la universidad de su tiempo, no puede extrañarnos. Que en un contexto polémico extremaran la posición del filósofo cordobés y fueran calificados por sus adversarios de modo genérico como «averroístas», tiene su lógica interna. Y que fueran severamente condenados por la jerarquía eclesiástica, expulsados de las cátedras y prohibidos sus libros, muestra a las claras los límites del pensamiento ortodoxo y los métodos expeditivos con los que la autoridad católica pretendió liquidar las discrepancias teóricas en su seno, temerosa del proceso de secularización a que conduciría la autonomía de los «filósofos». Un competente estudioso del Renacimiento ha condensado bien el fermento disgregador del averroísmo al percibir cómo a través de él «la cultura filosófica adquiere una orientación inmanente, rígidamente naturalista, donde se pierde el horizonte y la dimensión trascendente del hombre[231]».

La brecha abierta por el naturalismo griego en la sólida muralla del pensamiento cristiano medieval y la llegada a través de él de un pensamiento como el de Averroes que contenía no solo un racionalismo filosófico sino incluso el ataque a los teólogos de su religión, no podían ser desaprovechadas por aquellos pensadores del siglo XIII que, habiendo bebido de esas fuentes, pugnaban por alcanzar la autonomía de la filosofía en el ámbito académico de la Facultad de Artes.

De ahí nacería el espíritu laico que caracteriza la modernidad europea. «El averroísmo fue, en su esencia, un fenómeno de honda significación socio-cultural, al principio limitado al París de la segunda mitad del siglo XIII,

en la atmósfera social de lo que Lagarde ha llamado el "nacimiento del espíritu laico". No es un azar, por tanto, que la continuidad natural del movimiento averroísta haya que buscarla en la Italia impetuosamente renaciente del *Trecento* y *Quattrocento*, cuando ya la rica vida ciudadana, burguesa, artesana y comerciante se desarrolla en Milán y Bolonia, Florencia y Pisa, Siena y Perugia, Venecia y Padua. Aquí se daban "condiciones" sociológicas semejantes a las del París de Siger; pero con la terrible diferencia de que ya no se trataba de una filosofía *in fieri*, sino de la "filosofía recibida". Así resultaría ser útil artefacto para la lucha política laica frente al ideal medieval del Pontificado, como en Juan de Jandun, Marsilio de Padua y tantos otros[232]».

Marsilio de Padua y el averroísmo político

Llegados a este punto, bueno será tratar ahora del *averroísmo político* y de su principal representante, Marsilio de Padua. Nacido hacia 1278 en el seno de una familia perteneciente a la burguesía paduana, estudió con el averroísta Pedro de Abano. La primera fecha acreditada de su biografía es marzo de 1313, cuando es elegido Rector de la Universidad de París, donde inició su estrecha amistad con Juan de Jandun. Sabemos que fue maestro en la Facultad de Artes y que gozó de éxito como profesor de filosofía natural. Ejerció la medicina tanto en Francia como en Alemania. En el año 1327 fue condenado como hereje mediante una bula papal por su obra *Defensor Pacis*.

¿Cuál es la aportación doctrinal de este filósofo con quien se inicia el averroísmo político? En una reciente investigación sobre él encontramos esta explícita conclusión: «Solo Marsilio de Padua rescató la doctrina política del servilismo a la teología y al derecho canónico y dio un fundamento laico a la ley y al reino. Por primera vez un autor cristiano sostiene que el poder no es sagrado[233]».

Cruz Hernández ha visto la influencia del Comentario de Averroes a la *República* de Platón en el *Defensor Pacis* a propósito del carácter inmanente de la felicidad humana y de la concepción del bien social como el fin último de las acciones humanas. Para él, «Marsilio ha leído correctamente la intención del pensador cordobés[234]». Yo creo que no hay que dejar tampoco de lado la huella en Marsilio del Comentario averroísta a la *Ética nicomáquea*, que circulaba desde hacía tiempo en las Escuelas como demuestra el hecho de que fuera la única obra citada en las condenas del obispo Tempier en 1277. Sin embargo, el texto más citado en la parte primera del *Defensor Pacis* —que es la parte más política, a diferencia de la segunda, de naturaleza religioso-política, y de la tercera, que constituye un resumen del libro— es la *Política* de Aristóteles, obra que no llegó a conocer Averroes. También cita a veces la *Ética nicomáquea* y otros escritos

aristotélicos. El filósofo andalusí es mencionado expresamente solo una vez, a propósito de su Comentario a la *Metafísica*.

Ello me lleva a afirmar que, partiendo de una filosofía naturalista de origen averroísta, Marsilio desarrolló de modo autónomo una teoría política basada en la concepción del Estado (*civitas*) como sociedad perfecta y autosuficiente. Solo en la comunidad civil se puede alcanzar la suficiencia de vida. O como escribe él mismo: «Finalmente, lo necesario para vivir y bien vivir descubierto por la razón y la experiencia de los hombres, llegó a plenitud y se constituyó la comunidad perfecta llamada *civitas*[235]».

A partir de aquí, y haciendo uso de la literatura bíblica y patrística, Marsilio extrae una serie de conclusiones demoledoras para el Papado y que socavaban la pretensión pontificia del derecho a ejercer la plenitud de potestad tanto en asuntos espirituales como temporales, y entre las cuales podemos destacar las siguientes:

> § 6. «El legislador humano es solo la universalidad de los ciudadanos o la parte más prevalente de ella.
> § 7. Los decretales o decretos del pontífice romano (…), sin la concesión del legislador humano, o del concilio general, no obligan a nadie ni a pena temporal ni espiritual.
> § 14. Ningún obispo o sacerdote, en cuanto tal, tiene el principado o la jurisdicción coactiva sobre ningún clérigo o laico, aunque sea hereje.
> § 15. Solo el gobernante, con la autoridad del legislador, tiene jurisdicción coactiva, tanto real como personal.
> § 25. A ningún obispo, ni colegial ni individualmente, en cuanto tal, corresponde conceder la licencia de enseñar o de ejercer en público un arte o disciplina, sino que esto pertenece al legislador, al menos si es fiel, o, con su autoridad, al gobernante[236]».

Tomás de Aquino, que fue el primer receptor de la *Política* de Aristóteles en el Medievo, la leyó con la inteligencia en él característica y la sintetizó en su Comentario titulado *Sententia libri Politicorum*, pero no pasó de una perspectiva formalista del texto. En la *Summa Theologiae* extrajo algunas conclusiones acerca del mejor régimen político, conclusiones que apuntan en una dirección ecléctica vagamente democrática. No traspasó, sin embargo, la línea roja de defender la autonomía del Estado y mucho menos de socavar la doctrina de la *plenitudo potestatis*, es decir, el poder absoluto que se atribuía el Papado tanto en el terreno religioso como en el temporal.

Como era de esperar, la crítica política de Marsilio provocó la implacable hostilidad de la Iglesia católica hacia él y explica también su olvido secular. Al anunciar su muerte en abril de 1343, el papa Clemente VI llegó a decir que

«no se ha conocido jamás mayor hereje que ese Marsilio» y que había extraído «más de 240 artículos heréticos de un libelo suyo». A pesar de la condena papal, su legado filosófico no ha hecho sino acrecentarse con el paso del tiempo. Todavía hoy aquellas lejanas reflexiones políticas siguen manteniendo su vigor en una sociedad civil abierta y democrática. «La obra del Paduano desvincula el poder político de la tradicional dependencia teológica y presenta la organización de la sociedad como un fenómeno puramente natural: la comunidad humana se organiza y dirige desde ella misma y el poder solo tiene carácter racional y laico. (…) El gobierno no depende del Papa y los obispos, sino del pueblo que lo instituye y delega en él el ejercicio del poder. (…) Marsilio considera que el poder no es sagrado ni dependiente de la instancia espiritual y nos brinda la primera teoría plenamente laica del poder[237]».

Que estas propuestas políticas se atribuyan a los apestados de la época, es decir, a los averroístas latinos, no deja de ser motivo de legítimo orgullo desde nuestra perspectiva, así como de obligada y piadosa memoria hacia aquellos intrépidos filósofos de los siglos XIII y XIV que se atrevieron a pensar por sí mismos a partir de Averroes[238].

2. Ibn Ḥazm, filósofo: los temas centrales de su pensamiento

El rico legado literario del sabio andalusí Ibn Ḥazm de Córdoba permite estudiar su obra desde muy diferentes puntos de vista. Aquí nos proponemos hacerlo desde una perspectiva filosófica. Es una cuestión debatida, sin embargo, la consideración de este gran escritor como filósofo. Creo que ello debe plantearse, aunque por razones metodológicas prefiero abordar tal cuestión al final de este trabajo y no al principio, es decir, una vez expuesta su contribución en los diversos campos del pensamiento filosófico[239].

Lógica: su utilidad para todas las ciencias

Hablar de lógica en la Edad Media es hablar de lógica aristotélica. Por eso, conviene situar bien el marco general de su desarrollo. Como nos ha recordado un estudioso italiano, «Aristóteles es seguramente el inventor, o si se prefiere, el descubridor, de la lógica y sin embargo él no explica nunca qué entienda por lógica, ni se preocupa de asignarle un puesto en las

clasificaciones del saber que nos propone. (…) Tradicionalmente la doctrina lógica de Aristóteles está consignada en cinco tratados, *Categorías, Sobre la interpretación, Primeros Analíticos, Segundos Analíticos* y *Tópicos*, del cual son consideradas un apéndice las *Refutaciones Sofísticas*. A este conjunto de obras le fue dado desde la antigüedad el nombre de *Organon*, "instrumento", evidentemente de la investigación filosófica y científica. Tanto la reagrupación de las obras aristotélicas bajo la etiqueta de "lógica" cuanto su denominación general de "instrumento" no se derivan de Aristóteles y dependen de la elaboración de algunas ideas suyas llevada a cabo en la escuela peripatética durante la época helenística en contacto y polémica con la concepción lógica de los estoicos[240]».

La lógica aristotélica fue pronto asimilada en el mundo islámico. Los primeros que utilizaron dicha lógica en sus argumentaciones teológicas fueron los mutazilíes. La protección de estos por parte de los califas ilustrados abbasíes al-Manṣūr y al-Ma'mūn, en paralelo a la traducción al árabe de las principales obras científicas griegas, trajo como consecuencia una amplia difusión de la lógica e incluso un posterior conocimiento directo de las fuentes aristotélicas. Llama la atención el profundo interés de los filósofos árabes por la lógica y su buena comprensión de ella[241]. En el islam oriental su gran difusor fue al-Fārābī. Culminó esa brillante tradición el filósofo andalusí Averroes con sus Comentarios al *Organon*.

La penetración de la cultura árabe oriental en al-Andalus despertó, como era de esperar, la curiosidad hacia la lógica entre sus hombres de ciencia. Durante la segunda mitad del siglo X y a lo largo del XI, siglo en el que vivió Ibn Ḥazm, aparecen ya en la Península ibérica estudiosos de lógica, alguno de los cuales llegó a escribir libros sobre esta materia. Parece, por tanto, algo previsible que una mente ágil e inquieta como la del pensador cordobés se sintiera atraída por ella. Veamos ahora esos inicios tal como están documentados por la historiografía.

Filósofos medievales Ibn Ŷulŷul en su obra *Generaciones de médicos y sabios*, escrita en el año 987, confirma la llegada desde el Oriente durante el reinado de Abderramán III «de libros de medicina y de todas las demás ciencias» y precisa que Ahmad ibn Hakam ibn Hafsūn «fue un notable filósofo y conocedor de las definiciones de la lógica[242]».

El propio Ibn Ḥazm en su *Epístola sobre la excelencia de al-Andalus* nos aporta una preciosa información acerca de la aparición de teólogos especulativos en suelo hispano: «Hay gente en al-Andalus partidaria del mutazilismo, que ha estudiado sus principios y ha redactado obras sobre esta doctrina[243]». Cita además a dos filósofos andalusíes, Ibn Fathun de Zaragoza y su maestro al-Kattānī, referencia que aparece ampliada más

tarde en nuestra principal fuente historiográfica de este período, el cadí de Toledo Ṣā'id al-Andalusī.

En su *Libro de las Categorías de las naciones* Ṣā'id añade esto en relación a Ibn Faṭhūn, sabio zaragozano que murió exiliado en Sicilia: dominaba a la perfección la lógica y redactó una epístola de introducción a las ciencias filosóficas[244]. Más interés todavía tiene la información que nos proporciona sobre al-Kāttanī, médico de Almanzor y maestro de Ibn Ḥazm. De él nos dice que «tenía un perfecto dominio de la medicina, ciencia en la que estaba especializado, aunque también poseía amplios conocimientos de lógica, astronomía y la mayoría de las ciencias filosóficas[245]». Al final de esta nota biográfica Ṣā'id nos traza un valiosísimo elenco de los estudiosos de lógica andalusíes en la época, testimonio que procede de un fragmento literal de al-Kattānī. Entre los maestros de lógica que él reconoce expresamente aparecen, junto a figuras de la talla científica de Maslama de Madrid, notables sabios como Ibn Abdūn y Umar b. Yūnus al-Ḥarrānī, también algunos de los primeros filósofos andalusíes, como Ibn Fatḥūn y Aḥmad b. Ḥafṣūn, e incluso maestros poco conocidos como el obispo cristiano Recemundo y los almerienses Ibn Ma'sūd e Ibn Marīn[246]. Ello nos confirma que la lógica era muy apreciada entre los intelectuales andalusíes en fecha temprana y que incluso se esforzaban por dominarla no solo los filósofos y teólogos sino también los médicos, juristas, astrónomos y matemáticos.

¿Quiénes fueron los maestros de lógica de Ibn Ḥazm? Por fortuna, tenemos un testimonio suyo al respecto. Según él, estudió las definiciones de la lógica con al-Kattānī y al-Ŷurŷānī, cuyo dominio de la materia elogia. El primero de ellos aprendió del médico Abd Allāh alŶabalī, quien la había estudiado en Bagdad con al-Siŷistānī, discípulo a su vez de Mattà b. Yūnus, filósofo cristiano de origen griego y traductor al árabe. Por su parte, al-Ŷurŷānī estudió lógica en Bagdad con un discípulo del citado Mattà[247]. Ello pone de manifiesto el origen oriental de la formación lógica de Ibn Ḥazm y más concretamente de la Escuela de Bagdad, famosa tanto por Mattà como por su coetáneo, el gran filósofo al-Fārābī, quienes con sus escritos hicieron que la lógica arraigara definitivamente entre los hombres de ciencia árabes. Por una indicación que encontramos en las *Categorías de las naciones* sabemos asimismo que el conocido lexicógrafo murciano Ibn Sīda (muerto el año 1066) escribió una obra sobre lógica en la que seguía las explicaciones del maestro bagdadí Mattà b. Yūnus[248]. Sin embargo, la primera referencia que tenemos del manejo concreto de los tratados lógicos de Aristóteles en al-Andalus es la del matemático Ismā'īl b. Badr, llamado «el Euclides andalusí», quien, según nuestra fuente, «compuso un magnífico resumen de los ocho libros de lógica de Aristóteles[249]».

A lo largo de su producción literaria Ibn Ḥazm demostró un amplio conocimiento de la lógica y se sirvió de ella en sus argumentaciones de tipo jurídico y teológico. En su principal obra, el *Fiṣal*, encontramos un frecuente uso de ella. Tomemos como ejemplo un paso en el que refuta la tesis de sus adversarios según la cual «si el alma fuese cuerpo, el cuerpo sería alma». «Esto es sencillamente el colmo de la necedad y del abuso. Si el que tal insensatez dice poseyera la más pequeña dosis de ilustración en las leyes de la dialéctica, no incurriría en tamaña vaciedad. *La proposición afirmativa universal no se convierte jamás*, con conclusión lógica y concluyente, *más que en otra proposición afirmativa particular, no universal*. Ahora bien, el argumento de los adversarios es exactamente igual que si alguien dijera: "Si el hombre fuese cuerpo, el cuerpo sería hombre". (…) Discurrir así es el *summum* de la estolidez y de la impudencia. La consecuencia lógica y correcta en tal ejemplo es, por el contrario, la que sigue: "Si el alma fuese cuerpo, algún cuerpo es alma". (…) Esta es la conversión que siempre resulta concluyente y lógica[250]».

Pero donde mejor se puede comprobar su dominio lógico es en la obra titulada *Aproximación a la definición de la lógica*, cuyo texto se ha recuperado hace medio siglo y que hasta entonces solo se conocía por referencias indirectas, en su mayor parte críticas[251]. Veamos ahora algunos de los principales puntos de su exposición.

Ibn Ḥazm comienza defendiendo el estudio de la lógica frente a aquellos que la consideraban perjudicial y extraña en la tradición islámica. Eso mismo, según él, se podría decir de ciencias como el derecho y la gramática, que pronto fueron incorporadas a la cultura islámica como parte integrante de ella. Contra quienes la tildaban de camino hacia la incredulidad («el que abraza la lógica, abraza la herejía», según un dicho popular), de hablar vacuo o la despreciaban desde la ignorancia, él la defenderá como útil para todas las ciencias y necesaria para un mejor ejercicio del intelecto humano a través del lenguaje. La finalidad del libro es difundirla, hacerla asequible mediante un resumen de sus principales reglas para ser aplicada en el ámbito jurídico-religioso. El contenido central de esta obra está dedicado a una síntesis de la *Isagogé* de Porfirio (introducción al *Organon* que gozó de gran popularidad tanto en el mundo latino medieval como en el islámico), así como de los llamados «ocho libros de la lógica aristotélica[252]». No hay en esta síntesis divulgadora novedades importantes, como podemos comprobar en su exposición de las diez categorías, los términos, las proposiciones y la demostración.

Polemiza con «los antiguos» afirmando que el género no puede preceder a la especie, pues el todo no puede existir antes que las partes. Igualmente, defiende que la causa y el efecto son simultáneos. Le concede la mayor

atención a la demostración científica, *burhān*, que constituía el eje central de los *Segundos Analíticos*, y que él contrapone al razonamiento por analogía, *qiyās*, base fundamental en las argumentaciones de los juristas y teólogos islámicos. A diferencia de la solidez del razonamiento apodíctico basado en las reglas establecidas del silogismo, es decir, en la obtención de una conclusión válida a partir de dos premisas verdaderas, Ibn Ḥazm descalifica con severidad la inconsistencia del razonamiento por analogía (bien por semejanza o causal), en realidad una inducción incompleta, que conduciría al error.

La verdad es una, añade el pensador cordobés. En cuanto al conocimiento del mundo, se realiza mediante la razón y los sentidos; y el conocimiento de la ley islámica, mediante la certeza en la transmisión. En el plano de la lógica, la verdad radica para él en la proposición, que puede ser verdadera o falsa, no en los términos. Respecto a la conveniencia o no del debate, se pronuncia a favor siempre y cuando se rija por unas leyes lógicas y proceda de una intención recta. De no ser así, solo se llegará a la sofistería y el engaño. Rechaza los usos tradicionales de la disputa basados en la autoridad, el argumento *ad hominem* y la buscada finalidad apologética, cuando no en la simple ignorancia del supuesto, y aboga por su renovación mediante unas reglas extraídas de la dialéctica griega.

¿Qué valor deberíamos conceder a la contribución lógica de Ibn Ḥazm? En la Edad Media predominó un fuerte juicio crítico que unió la profunda animadversión de juristas y teólogos islámicos hacia él con las reservas metodológicas de algunos hombres de ciencia como el cadí toledano Ṣā'id. La censura de este se concreta en los siguientes puntos: se opone a Aristóteles en algunas cuestiones fundamentales, comete abundantes errores, no comprende la finalidad de esta ciencia y utiliza ejemplos de tipo jurídico y teológico. Como se ve, tal crítica procede de un racionalista que se desentiende de las llamadas «ciencias islámicas» y se interesa únicamente por las «ciencias de los antiguos», en especial la astronomía. El historiador Ibn Hayyān siguió esa estela crítica, y con él algunos historiadores orientales.

Ya en nuestra época R. Brunschvig subrayó algunas insuficiencias de su contribución en un inteligente artículo, aunque reconociendo que respecto a algunos temas centrales, como el silogismo, «en conjunto y para su época, no parece que a Ibn Ḥazm se le puedan hacer graves reproches[253]». R. Arnaldez, por su parte, ha reconocido que Ibn Ḥazm admite de Aristóteles el núcleo común entre su lógica y toda lengua, pero su literalismo zahirí le distancia radicalmente del Estagirita[254]. Chejne, quien tiene el mérito de haber desmenuzado analíticamente el *Taqrīb*, ha destacado el esfuerzo de Ibn Ḥazm por asimilar la lógica aristotélica para introducirla después como elemento de renovación en la cultura islámica, en contra de la mayoría de los

juristas y teólogos de su religión. Su juicio general es favorable: «Ibn Ḥazm fue un gran lógico con el que hay que contar. De hecho, la lógica aparece impregnando la mayoría de sus obras al dar frecuentemente preferencia al uso del silogismo aristotélico sobre el método dialéctico de argumentos y contra-argumentos de los teólogos[255]».

Yo pienso que hay que valorar el *Taqrīb* en el contexto de su época. Un dato que no debemos perder de vista es que constituye la primera obra andalusí de lógica que se nos ha conservado. Que pretendiera introducir la lógica aristotélica en las argumentaciones jurídicas y teológicas, siendo él ante todo jurista y teólogo, no parece que deba censurarse. Lo mismo hicieron antes de él los Padres cristianos y más tarde, con toda brillantez, los grandes teólogos escolásticos. Para apreciar el mérito personal de su intento, recordemos lo que escribió casi dos siglos después un autor como el médico valenciano y discípulo de Averroes Ibn Ṭumlūs de Alcira: «las gentes de nuestra época huyen de la lógica y ahuyentan de ella a los otros, acusando de infidelidad y de ateísmo al hombre entendido en este arte; y esta conducta es común a los sabios y a los ignorantes[256]».

Su concepción de la lógica como «instrumento de las ciencias teóricas» —para usar la expresión, referida a la lógica aristotélica, de alguien no sospechoso de afinidad especulativa como Ṣā'id al-Andalusī— era la habitual entre los estudiosos ya desde el helenismo, como vimos antes. Por lo tanto, la crítica debería limitarse a señalar en Ibn Ḥazm algunas incomprensiones concretas y también algunos errores en la aplicación de las reglas lógicas. Estos lunares del *Taqrīb* que Brunschvig puso al descubierto no deberían, sin embargo, hacernos ignorar el talento del pensador cordobés en la comprensión y divulgación de la lógica de Aristóteles dentro de un medio cultural como el andalusí en el que apenas comenzaba a balbucear la filosofía.

El problema del conocimiento

El planteamiento hazmiano del problema del conocimiento es el propio de un estudioso que ha asimilado la enciclopedia griega aunque él, como buen teólogo islámico, no olvida el plano religioso en su gnoseología. El alma humana se sirve de diversas facultades, como la sensación, la presunción, la imaginación y el intelecto, en el proceso cognitivo. Pero no todas estas facultades ofrecen el mismo grado de certeza. La presunción (*zann*) suele ser inconsistente, los sentidos (*hiss*) nos engañan con frecuencia[257], la imaginación (*tajayyul*) conduce en la mayoría de las ocasiones al error. Solo el intelecto (*aql*) puede garantizarnos la certeza.

En el *Taqrīb* Ibn Ḥazm define el intelecto como «la facultad por medio de la cual el alma es capaz de discernir todas las cosas existentes en cuanto tienen una estructura categorial y de percibir las verdaderas cualidades de las cosas… y que tiene también la capacidad de discernir[258]». En el *Fiṣal* ataca a los filósofos griegos, en especial a los neoplatónicos, por haber considerado el intelecto una sustancia con una esfera celeste propia[259]. La apertura del intelecto a la acción moral, es decir, lo que llamamos modernamente razón práctica, es también apuntada aquí: «el intelecto es la facultad de discernir entre las cosas buenas y malas[260]».

Partiendo de un texto coránico que concuerda con el materialismo de la imagen aristotélica acerca de la mente como «tabla rasa» en su estado inicial[261], escribe que «el hombre, cuando viene al mundo, carece de inteligencia y no conoce cosa alguna[262]». Sin embargo, en otra ocasión se ve obligado, para reforzar su posición polémica, a admitir el idealismo inherente a la teoría platónica de la *anámnesis* o reminiscencia: «el alma vuelve a recordar las ideas que había olvidado al comenzar a vivir unida con el cuerpo[263]».

Por otra parte, distingue asimismo con claridad la ciencia de la opinión. «Mientras el hombre no tiene certeza o seguridad de que una cosa es verdadera en su esencia, no puede decirse que la conozca ni que posea ciencia de ella; únicamente tiene opinión, sospecha o probabilidad[264]». Y señala como punto de partida del razonamiento los primeros principios que son evidentes por sí mismos y no necesitan de demostración alguna, como ocurre, por ejemplo, con el principio de no-contradicción. El conocimiento cierto de algo se alcanza por un triple camino: bien a partir de los sentidos, bien por el conocimiento intuitivo de los primeros principios, bien mediante la demostración apodíctica que se rige por las leyes lógicas[265]. Esta última, como ya vimos en su lógica, ocupa un lugar central también en su gnoseología: «La verdad se logra solo por la demostración apodíctica; lo que no es esto, no es saber, sino opinar o presumir, sin la seguridad de la certeza[266]».

Los ataques de Ibn Ḥazm a los sofistas abundan en las páginas del *Fiṣal* y van siempre acompañados de duros improperios, ya que, según él, conducen al escepticismo. Desde la perspectiva crítica de un estudioso actual, tal juicio implica una simplificación. Protágoras, en efecto, puso el énfasis en la categoría de la relación con consecuencias que serían muy negativas para un sistema como el aristotélico, y de ahí su conocida descalificación en la tradición peripatética, tradición que, por otra parte, continuaba la hostilidad socrático-platónica hacia los sofistas cuyo pensamiento desfiguraron[267].

Ibn Ḥazm, al comienzo del primer tratado del *Fiṣal*, distingue estos tres tipos de sofistas:

1. Los que niegan en absoluto toda verdad real.
2. Los que dudan de toda verdad real.
3. Los que dicen que las cosas reales son verdaderas para quienes así las juzgan y que son falsas para quienes como falsas las estiman.

En su refutación hace ver la autocontradicción en que incurrirían los sofistas al defender tales proposiciones[268]. El fundamento de la verdad se deriva para él de la misma realidad ontológica: «la doctrina que niega la real existencia de toda verdad es una arbitraria y obstinada oposición al testimonio de la inteligencia y de los sentidos», pues «la cosa es verdad únicamente porque es real y positiva, tanto si se la cree verdadera como si se la cree falsa[269]».

Por otra parte, quien razone rectamente y no se vea sometido al prejuicio de la autoridad establecida en una materia, ni se deje llevar por la negligencia o el desinterés hacia la actividad intelectual, se verá obligado a aceptar el razonamiento apodíctico: «todo al que le conste por demostración apodíctica y con evidencia necesaria la verdad de una cosa, sea la que quiera, de materia religiosa o profana, está forzado a prestar su asentimiento a esa cosa[270]». Más allá de la polémica concreta con los asaríes en la que se inserta este pasaje, la finalidad de Ibn Ḥazm es doble: en el plano filosófico, rechazar el escepticismo; y en el plano teológico, garantizar la veracidad de la profecía de Mahoma.

Consideremos ahora el problema de los universales que él plantea en el *Fiṣal* en polémica con los asaríes[271]. Su posición es matizada. Partiendo de la premisa de que mediante los nombres es posible distinguir las cosas y entenderse entre sí al dialogar, no acepta un realismo radical que llevaría a identificar al universal con la cosa nombrada. Tampoco apoya un nominalismo absoluto. Para él «los universales son realidades mentales, *intentiones*, es decir, que a ellos, en cuanto nombres, les corresponden cosas precisas, determinadas y distinguibles entre sí». En consecuencia, «tienen realidades intencionales o *quiddidades*, por causa de las cuales son entendidos[272]».

En un plano general, el pensador cordobés defiende la necesidad de conocer la filosofía, cuyo dominio considera útil tanto en el campo jurídico como en el teológico, al tiempo que echaba en cara a los alfaquíes y a los teólogos islámicos su espíritu rutinario y su aceptación del *taqlīd*, «o ciega sumisión a la autoridad de los doctores» —en palabras de Asín—, así como su empleo del *ra'y* u opinión como criterio de verdad. A la hora de

enfrentarnos con un texto, bien sea este filosófico, jurídico o teológico, estamos obligados, según él, a realizar un esfuerzo mental, *iŷtihād*, y a desarrollar una hermenéutica lo más depurada posible. Desde este punto de vista, podemos considerar modélico su trabajo intelectual. «Utilizó todos los recursos gramaticales, lexicológicos y literarios de la lengua árabe como instrumentos para la crítica externa e interna del texto[273]». ¡Lástima que su carácter fogoso le hiciese perder con frecuencia la necesaria ponderación en las polémicas con sus adversarios doctrinales!

No obstante, la razón tiene sus límites para Ibn Ḥazm, más allá de los cuales solo puede guiarnos la revelación. Por esto y porque la mayoría de los seres humanos no tienen acceso a la filosofía pero sí a la religión, se hace necesaria la revelación. La gente no suele tener dudas de su fe —añade—, pero hay algunas excepciones: «se da el caso de quien durante toda su vida estudia para encontrar por medio de la demostración la verdad religiosa[274]». A ese creyente ilustrado que se encuentra «perplejo» —para usar la conocida expresión del filósofo sefardí Maimónides— no hay que cerrarle la puerta de la investigación racional:

«Solamente estará obligado a utilizar la demostración aquel a quien su propio espíritu le sugiera dudas u objeciones contra la verdad de su fe y cuyo corazón no encuentre reposo creyendo, mientras no conozca la demostración apodíctica de los dogmas[275]».

Pero hay más. Al término del *Fiṣal*, en respuesta a una objeción, el pensador cordobés formula estos dos criterios de verdad:

«1.º En las tesis discutibles, extrañas a la Revelación, a saber: la creación del mundo, la existencia de un solo Dios eterno, la existencia de la misión profética, en general, y la de la misión profética de Mahoma, en particular, *su verdad ha de probarse por demostraciones apodícticas* que se reduzcan de manera justa y necesaria a la evidencia de los sentidos y del entendimiento. Razones que no sean de esta naturaleza, nada valen ni son razones.

2.º En las tesis, en cambio, pertinentes ya al fondo de la Revelación, que sean objeto de disputa (una vez demostrada la verdad del hecho de la revelación misma), las pruebas apodícticas que concluyen serán aquellas que se reduzcan a palabras textuales referidas por el Profeta, que las haya recibido de Dios mismo para revelarlas a los hombres. Razones que no sean de esta naturaleza, nada valen ni son razones[276]».

Ambos criterios sintetizan magistralmente la audacia del pensamiento de Ibn Ḥazm y su racionalismo teológico de fondo. En otro texto llegará a escribir en la misma línea ilustrada: «… y líbrenos Dios de afirmar que el Profeta profiriese nunca algo contrario a lo que la razón exige y la experiencia de los sentidos percibe[277]». Con acierto caracterizaba R.

Brunschvig su posición doctrinal como «en el límite extremo de la ortodoxia islámica».

Concepción del alma corpórea

Ibn Ḥazm aborda con amplitud el tema del alma, dentro de un contexto polémico, como es habitual en él, en el capítulo 24 del sexto tratado del *Fiṣal* [278]. Expondremos a continuación los puntos principales de ese capítulo[279].

En primer lugar, el pensador cordobés distingue estas cuatro opiniones que él rechazaba:

1.ª La negación de la existencia del alma.
2.ª La opinión de Galeno, para quien el alma sería la complexión o temperamento engendrado de la mezcla de los humores en el cuerpo.
3.ª El alma como aliento vital, accidente y distinta del espíritu: teoría defendida por al-Bāqillānī y los asaríes.
4.ª El alma, sustancia que ni es cuerpo ni accidente y que actúa como principio directivo del hombre: la apoyaron «algunos filósofos antiguos» y también algunos mutazilíes (se aproxima a la formulada por Aristóteles).

La refutación hazmiana puede sintetizarse en los siguientes argumentos:

Respecto a la I.ª: queda desmentida por la revelación islámica así como por una serie de razones apodícticas (vg. la abstracción de los sentidos al reflexionar, la actividad que se desarrolla en los sueños cuando los sentidos están apagados, la imaginación del alma del ciego, las cualidades morales que no dependen de órgano corporal alguno, la agudeza de espíritu y la lucidez mental en personas impedidas o inválidas y la anulación completa de toda actividad cuando el alma se separa del cuerpo con la muerte).

Respecto a la 2.ª: además de las razones anteriores, porque es absurdo que de la mezcla de los cuatro elementos inanimados que componen el organismo (tierra, agua, aire y fuego) resulte un ser viviente.

Respecto a la 3.ª: si el alma fuera el aliento, cambiaría y se renovaría según vamos respirando; además, de ser un accidente, entonces el hombre cambiaría de alma a cada instante.

Respecto a la 4.ª: a esta le concede una atención especial que se concreta en su respuesta a los 19 argumentos de sus oponentes[280], y de la que solo indicaremos lo que nos parece más sobresaliente: el alma mueve cualquier parte del cuerpo de modo simultáneo con su acto volitivo; el alma es una sola y única naturaleza que conoce en cuanto totalidad y también

mediante alguna de sus partes; «el alma es un cuerpo que procede de lo alto de las esferas celestes, y por eso es más ligera que el aire[281]»; el alma posee cualidades físicas propias de los cuerpos y además está dotada de memoria, inteligencia, discernimiento y vida; «la sensibilidad no es propia sino del alma (…), mientras ella, por el contrario, es inaccesible a los sentidos[282]»; conocemos el alma únicamente por sus efectos y por argumentos apodícticos, «el alma es la que se conoce a sí misma y a los seres distintos de ella… y es la que se mueve a sí misma por libre elección y la que a la vez mueve a los otros cuerpos[283]»; «el alma es un cuerpo largo, ancho, profundo, dotado de líneas, superficie, volumen, figura y cualidad, que la circundan, y dotada asimismo de lugar y tiempo, porque todas estas son, en efecto, las propiedades del cuerpo[284]»; «la naturaleza del alma es el reposo libre y el movimiento libre, en momentos distintos y sucesivos[285]»; el alma está sujeta a cambio en sus accidentes pero no en su esencia, y «necesita, como todos los cuerpos, de un ser que le dé fuerza y que impida su disolución y que la mantenga en la existencia (…), que es el Creador del alma y de todo ser cósmico[286]»; el alma no necesita de nutrición por ser cuerpo, ya que solo los cuerpos vegetativos se nutren; el alma se mueve con movimiento libre aunque «el movimiento necesario es, indudablemente, el propio de todo cuerpo, excepto del alma[287]»; «el alma está unida al cuerpo por anexión o vecindad. Y no cabe otro modo, porque no es posible que dos cuerpos estén unidos, más que así[288]»; «el alma va pasando, inalterable en sí misma, desde el mundo del principio al mundo del fin, para pasar después sucesivamente al mundo de ultratumba antes del juicio final, al mundo de la cuenta y al mundo de la recompensa, en el cual ha de vivir ya siempre por eternidades sin fin[289]».

¿Cuál era la propia posición de Ibn Ḥazm acerca del alma, de su naturaleza y origen? Para él, «el alma es cuerpo dotado de las tres dimensiones, que ocupa lugar, inteligente, capaz de discernir, y que gobierna al organismo[290]». Aunque en las refutaciones de sus adversarios ideológicos, que acabamos de resumir, se traslucían claramente algunos elementos de su propio punto de vista, al final del capítulo del *Fiṣal* intenta justificar de diversas maneras su atrevida concepción del alma como cuerpo por las aparentes contradicciones que implicaba[291]. Sigamos ahora la secuencia de sus argumentos.

El primero de ellos es el de la individuación por la materia, aceptada en la tradición filosófica a partir de la teoría hilemórfica de Aristóteles. De considerar el alma como forma, se seguiría su unidad para la especie. Pero el alma de cada ser humano es distinta de los demás, que son individuos singulares. Luego para afirmar la individualidad del alma humana será necesario admitir su corporeidad.

En segundo lugar, en el universo solo existen dos clases de seres: cuerpos y accidentes. Añadir a ellos una categoría llamada «sustancia», que ni sea cuerpo ni accidente, sería un absurdo que carece de lógica para Ibn Ḥazm.

Además, si el alma entrara dentro de la categoría de sustancia, tendría una naturaleza, finita y limitada, que o bien sería sujeto de accidentes o accidente sustentado, pero vemos que el alma es sujeto de accidentes contrarios, como la ciencia y la ignorancia. Y «como todo ser sujeto de accidentes ocupa un lugar en el espacio y es cuerpo, resulta que el alma es cuerpo[292]».

En otro nuevo argumento Ibn Ḥazm acude al testimonio de autoridad de Aristóteles, quien, según él, no habría negado la corporeidad del alma sino solo que fuera un cuerpo impuro. Al no tener certeza de tal testimonio, deja en el aire su aparente validez dando por sentado que ningún hombre es infalible. Finalmente, a quienes de sus lectores sean musulmanes les advierte que el *Corán*, las tradiciones del Profeta y el consenso unánime de la comunidad islámica apoyan su tesis de la corporeidad del alma. El alma, en efecto, se deleita con los placeres corporales tanto en esta vida como en la futura. «Dios creó nuestras almas y organizó nuestras sustancias y complexiones esenciales en tal forma que jamás repugna el deleitarse con los manjares, bebidas, aromas gratos, espectáculos bellos, sonidos musicales y vestidos admirables, porque todos estos deleites convienen y se armonizan con la naturaleza de nuestras almas. Esto no cabe rechazarlo, puesto que es indudable que son las almas las que se deleitan con todos esos objetos y que los sentidos corpóreos son únicamente los conductos o ventanas que hacen llegar hasta las almas los deleites[293]».

Añadamos a lo anterior algunas nuevas precisiones que perfilan con más nitidez la posición doctrinal del pensador andalusí acerca del alma. Espíritu y alma son una misma cosa, afirma en varias ocasiones. En cambio, alma e intelecto son para él dos nombres distintos en árabe, con dos significados asimismo diferentes. De Platón admite su teoría de la *anámnesis*: «el alma vuelve a recordar las ideas que había olvidado al comenzar a vivir unida con el cuerpo[294]». También parece aceptar el mito del *Fedro*, de origen órfico-pitagórico, según el cual el alma, de origen divino, caía en un cuerpo: «es asimismo evidente que el cuerpo daña o perjudica al alma, la cual, desde el momento que viene a morar o habitar en él, es como si cayese al fondo de un depósito de cieno en fermentación, que le hiciese olvidar todo cuanto antes sabía[295]». Sin embargo, rechazó la doctrina de la *metempsícosis* o transmigración de las almas, apoyada por algunos musulmanes y por ciertos filósofos (entre ellos, Platón) a los que califica de «materialistas», como contraria al islam[296].

Recoge también los avances de la medicina galénica y árabe respecto a Aristóteles. Así, al afirmar la existencia de los nervios[297] y al reconocer el papel del cerebro, en una de cuyas partes sitúa la imaginación[298].

Un aspecto novedoso en su concepción del alma es el análisis de los sueños que ofrece[299]. En contra de lo que algunos suponían, no pueden confundirse los sueños con la realidad, como ocurre en el ejemplo que presenta (si uno sueña que está en China mientras duerme en al-Andalus). Con frecuencia, en efecto, soñamos cosas absurdas o imposibles, pero no pueden descalificarse los sueños en bloque, pues «pueden tener diferentes grados de veracidad, claridad y limpidez o falta de confusión[300]». Por eso, las visiones en sueños no siempre son erróneas para Ibn Ḥazm: «unas veces son veraces y otras veces son falsas, y únicamente cabe estar seguros de su verdad después de que los hechos así lo comprueben[301]». Admite incluso que resulte veraz el sueño de un infiel.

Distingue además estos cuatro tipos de sueños:

1.º Los diabólicos: se caracterizan por la incoherencia y la confusión.
2.º Los que dependen de estados psicológicos: reflejan hechos sobrevenidos en el estado de vigilia.
3.º Los debidos al temperamento fisiológico del individuo: son diferentes según los diversos temperamentos (sanguíneos, biliosos, flemáticos y melancólicos).
4.º Los proféticos: proceden de inspiración divina y su verdad es siempre cierta.

En la importancia concedida a los sueños es probable la influencia peripatética, en concreto de los *Parva Naturalia*, obra conocida y comentada por los árabes y uno de cuyos libros lleva por título precisamente *Sobre la adivinación en sueños*, donde Aristóteles expresa un punto de vista matizado, distante de la credulidad ingenua pero también del escepticismo radical respecto a ellos.

Por otra parte, está el problema del origen del alma y de su inmortalidad. Ibn Ḥazm no admite la consideración del alma como sustancia eterna, opinión que atribuye a «los ateos de nuestros días[302]». El alma, según él, habría sido creada en el tiempo y durará siempre: «existió antes de su unión con el cuerpo, durante siglos eternos, y también seguirá existiendo después de separarse de él[303]». ¿Qué representa la muerte para el alma? Su separación del cuerpo —contesta— y no más. Rechaza, por tanto, que la muerte signifique la aniquilación total del alma, «como creen los necios y los ateos».

En dos opúsculos del manuscrito difundido por Asín[304] el pensador cordobés planteaba algunas cuestiones complementarias de las que estamos tratando. En uno de ellos, sobre la muerte, afirma que esta no es dolorosa, pues una vez que el alma ha salido del cuerpo, este no experimenta dolor; otra cosa es la agonía y los síntomas de una enfermedad aguda[305]. En el segundo de los opúsculos, resumido también por Asín y traducido posteriormente al castellano[306], escribe que el alma «gobierna el cuerpo, es sensitiva, viva, inteligente y sabe discriminar[307]». Puede investigar y conocer el mundo y los elementos que lo integran, así como los géneros, especies e individuos; también, los cuerpos celestes con sus respectivas órbitas; de igual modo, la historia humana con sus acontecimientos políticos y su legado científico; finalmente, puede contemplar al Creador del universo. Todo ello y también su propia actividad solo son posibles gracias a la fuerza y voluntad de Dios[308]. Sin embargo —concluye—, el alma no conoce su esencia, ni sus cualidades, ni su origen, ni cómo actúa en los miembros corporales, ni tampoco cómo gobierna y está unida al cuerpo. En definitiva, conoce lo que no es, pero ignora su esencia.

La principal novedad de la concepción hazmiana del alma reside en considerar a esta un cuerpo. Esta posición constituye al mismo tiempo el punto más débil de su teoría psicológica, a juzgar por la serie de argumentos con los que intenta sustentar su aparente inconsistencia. ¿A qué se debería tal opción de Ibn Ḥazm? Para Cruz Hernández ello se explicaría porque el pensador cordobés no concibe las sustancias separadas[309]. Según Gómez Nogales, se debería a su «concepción materialista» del alma humana, muy influida por la religión islámica, y a su consiguiente rechazo de «la concepción espiritualista de los filósofos griegos[310]». Por mi parte, pienso que, además de la reelaboración de algunas tesis idealistas de matriz religiosa (origen del alma, inmortalidad, dependencia absoluta de Dios para su existencia y actividad, etc.), hay en el pensador andalusí una clara influencia del estoicismo y al mismo tiempo una profunda incomprensión de la psicología peripatética. Recordemos brevemente el núcleo de la teoría aristotélica del alma[311].

Utilizando la teoría hilemórfica, Aristóteles distingue en su tratado *materia, forma* y *compuesto*, es decir, en nuestro ámbito psicológico, *cuerpo, alma* y *ser viviente*. Hay una primacía del alma sobre el cuerpo, o sea, primacía de la forma actualizadora sobre la materia indeterminada. El estatuto de tal primacía queda manifiesto en su definición del alma como sustancia. La psicología aristotélica se distingue por su naturalismo, del que únicamente se aleja en la teoría del *noûs* o intelecto: «como la pupila y la vista forman el ojo, así el alma y el cuerpo forman el animal. Es, pues, manifiesto que el alma no es separable del cuerpo[312]». Intentó, en definitiva, alcanzar una posición

autónoma, equidistante del materialismo mecanicista y del idealismo espiritualista: «el alma no es un cuerpo, ni existe sin el cuerpo[313]».

El profesor palestino F. Jadaane explicó de manera convincente, en mi opinión, las influencias que asumió Ibn Ḥazm en su concepción del alma corpórea[314]. En primer lugar, esa concepción corporalista fue defendida en el islam medieval por prestigiosos teólogos, como el mutazilí de la Escuela de Basora al-Naẓẓām (muerto hacia el año 840) y unos siglos más tarde por el hanbalí Ibn Taymiyya (muerto en el año 1328). Al-Nazzam, por ejemplo, afirmó que el hombre es su alma, que el alma es un cuerpo sutil extendido por el cuerpo y que alma y cuerpo se interpenetran. Por otra parte, aunque no los cita expresamente, Ibn Ḥazm refuta en el *Fiṣal* diversas tesis del conocido traductor del griego Qusṭā b. Lūqā, expuestas en su libro *La diferencia entre el espíritu y el alma*, y del autor de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, en las que se argumentaba contra la corporeidad del alma[315].

Para Jadaane resulta claro que el origen de la teoría hazmiana acerca del alma procede de la filosofía griega, y más en particular de dos escuelas materialistas surgidas en la época helenística: el estoicismo y el epicureísmo (aunque sea difícil distinguir la huella respectiva, pero en todo caso admitiendo una mayor influencia del estoicismo por razones ideológicas). El espiritualismo platónico de algunas tesis psicológicas del pensador cordobés se añadiría así a una concepción estoica del alma, intentando suavizar de ese modo su materialismo filosófico original. En cuanto al pretendido sello islámico de su doctrina psicológica, le parece poco fundado. «Evidentemente, él no olvida buscar algunos versículos para fundamentar su doctrina, pero se trata de versículos que se prestan a diversas interpretaciones, y numerosos elementos de su doctrina quedan sin fundamento religioso[316]».

Las dificultades que provocaba su concepción del alma como cuerpo le obligaron a intentar diluirlas con argumentos muy dispares, algunos de ellos más débiles de lo deseable e incluso contradictorios. Por ejemplo, al definir tal cuerpo como más sutil que el aire; al subrayar que aunque el alma era cuerpo, no necesitaba de nutrición; al explicar la unión del alma, que es corpórea, con el cuerpo como «anexión» o «vecindad»; al querer usar el hilemorfismo aristotélico en la individuación, mientras reducía esa teoría bimembre a uno solo de sus elementos, la materia; al confundir el plano ontológico con el lógico en su rechazo del alma como «sustancia»; al reconocer el movimiento necesario como propio del cuerpo, viéndose obligado a eximir de tal movimiento al alma corpórea; al afirmar en el *Fiṣal* que «el alma se conoce a sí misma» y sin embargo negar en un opúsculo que el alma conozca su esencia y sus cualidades.

También echamos en falta en el *Fiṣal* algún eco de al-Kindī y de al-Fārābī, cuya teoría del intelecto renovó fecundamente el peripatetismo medieval y que culminaría de forma brillante en siglos posteriores el filósofo cordobés Averroes[317].

Una ética heterónoma

En diversas obras de Ibn Ḥazm encontramos elementos de su teoría ética, pero es en su *Libro de los caracteres y la conducta (Kitāb al ajlāq wa-l-siyar)* donde mejor puede rastrearse[318]. Miguel Asín subrayó su importancia, no tanto como tratado filosófico sino como obra personal ligada más a la vida que a la teoría: «Abenhazam en su opúsculo se nos ofrece con todos los caracteres del moralista práctico, del hombre de mundo, del observador atento de los hechos que en su derredor pasan o en los que interviene y cuyos sedimentos de experiencia va escrupulosamente registrando. (…) Es, pues, más bien un libro de moral gnómica; (…) una colección de máximas de moral individual y de prudencia de vida, vistas por su autor en sí mismo y en otros, experimentadas en la realidad personalmente, no aprendidas de modo muerto en los libros de apotegmas y proverbios[319]». Sirve también esta obra como reflejo de la vida social de al-Andalus en la época que le tocó vivir a su autor, aspecto también señalado por Asín[320].

Es, pues, una obra limitada en su objetivo y estructura, pero que encierra otros indudables méritos. En este punto no parece haber discusión. Así, por ejemplo, escribe al respecto un conocido historiador de la filosofía: «… no reviste el carácter de una sistematización científica, ni se presenta bajo la armadura de una apretada construcción dialéctica, pero tiene, en cambio, el mérito de recoger un conjunto empírico de normas sapienciales expuesto por medio de consejos prácticos, que nos descubren al fino observador de la psicología y de la sociedad humanas[321]».

En el proemio del *Ajlāq* afirma Ibn Ḥazm que su intención al escribirlo es mejorar los caracteres y curar las enfermedades del alma. Este tema genérico de los caracteres, de largo devenir en la historia de la literatura, hunde sus raíces en el aristotelismo. En efecto, Aristóteles en la *Retórica* traza magistralmente un cuadro de los diferentes caracteres que, según él, dependen de las pasiones, los hábitos, la edad y la fortuna[322]. Resultan especialmente logrados sus retratos de los caracteres humanos según la edad (jóvenes, maduros o en plenitud vital y viejos). Más tarde, Teofrasto, estrecho colaborador de Aristóteles y su sucesor al frente del Liceo, escribió el conocido libro titulado *Los caracteres*, donde retrata 30 tipos cuya conducta se aleja de la habitualmente considerada virtuosa[323]: es más una

obra retórica que ética y con ella se inicia un género literario de éxito permanente en la tradición cultural europea.

Estructurado en 12 capítulos (cuyo contenido no es rígido) y en 331 proverbios o sentencias, el estilo de Ibn Ḥazm es marcadamente aforístico y en él brilla su talento como escritor. A veces, su contenido es autobiográfico y propio de un libro de memorias, como apuntaba Asín[324]. Podríamos pensar inicialmente en la influencia de una obra maestra del estoicismo tardío, *Las Meditaciones* del emperador romano Marco Aurelio. Pero debemos desechar esta hipótesis, pues dicha obra fue desconocida en el mundo árabe medieval.

Desde el punto de vista doctrinal pueden indicarse, sin embargo, algunas fuentes de la Ética hazmiana. En primer lugar, el tratado de ética escrito por Abū ʻAlī Ibn Miskawayh (filósofo iraní muerto en el año 1030) titulado *Tahdīb al-ajlāq* o *Corrección de los caracteres*[325]. Encontramos aquí el eco de algunas doctrinas de los filósofos griegos: Aristóteles (su teoría de la felicidad y la concepción de la virtud como punto medio entre dos extremos), Platón (la división tripartita del alma y las virtudes cardinales), los estoicos (el ideal del sabio, la división de los bienes según su naturaleza y la posibilidad de enseñar la virtud) y los epicúreos (su rechazo del destino y la concepción del placer corporal)[326].

Las doctrinas estoicas aparecen por primera vez en un texto filosófico con al-Kindī. Bien directamente, a través de su epístola de tema ético[327], bien indirectamente a través del ya citado Miskawayh, el estoicismo ha dejado su profunda marca en muchas sentencias del *Ajlāq*, impregnando todo el libro de un tono pesimista ya advertido por Asín. Hace años resultaba un enigma indescifrable seguir el rastro de las fuentes estoicas en la literatura árabe. Desde hace algún tiempo, sabemos con certeza el papel de transmisores que en este proceso desempeñaron algunos filósofos antiguos bien conocidos en el islam medieval. Entre sus obras fundamentales manejadas por los árabes destacan el *Manual* de Epicteto, los tratados morales de Galeno y los tratados filosóficos escritos por Alejandro de Afrodisia[328].

Asimismo, algunas teorías éticas de Aristóteles están presentes en el *Ajlāq* de Ibn Ḥazm, como veremos más adelante. Isḥāq ibn Hunayn (muerto en el año 910) tradujo al árabe la *Ética nicomáquea*. Al-Fārābī escribió un comentario sobre ella que no se ha conservado. La difusión de la ética aristotélica en el mundo árabe medieval tuvo estas otras vías de penetración, además de la transmisión ya citada: un resumen escrito por Nicolás de Damasco, quien vivió en el siglo I a. C. otro resumen griego tardío, llamado «Sumario alejandrino»; y un comentario de Porfirio aprovechado por Ibn Miskawayh. Si a esto unimos el Comentario medio o Paráfrasis de Averroes a la *Ética nicomáquea*, cuya traducción latina significó su plena irrupción en

el pensamiento de la escolástica, podemos comprender el fuerte arraigo de la ética de Aristóteles en el islam medieval antes y después de Ibn Ḥazm, y del que el Occidente cristiano sería su heredero.

Coetánea del *Ajlāq*, aunque probablemente algo posterior a esta, es la obra del judío malagueño Ibn Gabirol *La corrección de los caracteres* (*Kitāb Islāh al-ajlāq*), escrita en árabe en el año 1045[329]. Aunque hay coincidencia en el tema ético, una y otra son muy diferentes en contenido y estructura. Por una parte, hay en Gabirol un intento de elaborar una ética filosófica de inspiración judía, es decir, a partir de fuentes bíblicas. Y por otra, en su estructura sigue un fiel esquema procedente de la medicina hipocrática, en especial de su teoría de los humores: así, divide el *Islāḥ* en cinco partes de acuerdo con los cinco sentidos corporales, cada uno de los cuales contiene a su vez cuatro caracteres, lo que da un total de veinte tipos de caracteres estudiados en la obra. El influjo estoico parece evidente en algunos enfoques, como en su rechazo frontal de las pasiones que producirían según él «caracteres despreciables[330]».

Pasemos ahora a ocuparnos de algunos conceptos éticos que aparecen en las páginas del *Ajlāq*. El ideal de vida en el que según Ibn Ḥazm coincide todo el mundo reside en «eliminar la preocupación[331]», objetivo que define en otra ocasión de modo más preciso como «tranquilidad de ánimo[332]». Dentro del tema general del «ideal del sabio» transmitido por las escuelas helenísticas que sirve de hilo conductor de la ética hazmiana, la «tranquilidad de ánimo» o «ausencia de inquietud», *ataraxía* en griego, es un concepto difundido con éxito por el epicureísmo en el mundo helenístico. Los estoicos, por su parte, defendían la *apátheia* o «impasibilidad», pues para ellos las pasiones eran movimientos irracionales y perturbadores de la naturaleza que había que extirpar.

Partiendo de una cita del *Corán* («Quien tema comparecer ante Dios y preserve su alma de la pasión tendrá el paraíso por morada», 70, 40-41), Ibn Ḥazm se aleja del epicureísmo para acercarse al estoicismo: «La alocución de Dios reúne toda virtud, porque preservar el alma de la pasión es reprimir la facultad colérica y la apetitiva, ya que ambas están bajo el imperio de la pasión, de manera que solo le queda al alma el uso de la razón, en ella establecida y por la que se distingue de bestias, insectos y fieras[333]». Pero por encima de estas influencias filosóficas, asimiladas de manera difusa por el pensador cordobés, está su visión religiosa del mundo y la vida. «Sabe que lo buscado es una sola cosa: eliminar la preocupación, y que para ello no hay más que un único camino, trabajar por Dios; lo demás es extravío y necedad[334]». Con razón calificaba Asín la ética hazmiana de «esencialmente religiosa[335]».

El tema de la virtud es abordado aquí inicialmente desde una perspectiva peripatética: «La virtud es un término medio entre el exceso y el defecto. Ambos extremos son censurables y la virtud que está situada entre ambos es laudable[336]». Es evidente la influencia del concepto de virtud como *mesótes* desarrollada por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*. Al formular las virtudes principales o cardinales, encontramos el eco de la división cuatripartita introducida por Platón. «Las riendas de las raíces de todas las virtudes son: justicia, prudencia, generosidad y fortaleza. De estas virtudes se componen las otras, quien las consigue está a la cabeza de las gentes[337]». Adviértase la sustitución de la *sophrosyne* platónica, traducida tradicionalmente por «templanza» y encargada de regular el alma concupiscible, por la «generosidad» (*jūd*), virtud que es considerada por Aristóteles un término medio respecto de las riquezas y cuyos extremos serían la prodigalidad y la avaricia[338].

Al examen de las virtudes y vicios, así como a su debido tratamiento en los caracteres corrompidos, le dedica Ibn Ḥazm los capítulos 8 y 9 del *Ajlāq*. Entre las primeras, además de las virtudes cardinales, destaca el papel en la vida moral de la perseverancia, la fidelidad y la sinceridad. Entre los vicios resalta los siguientes: la injusticia, la insensatez, la ignorancia, la necedad, la astucia, la cobardía, la avaricia y la mentira. A diferencia de Aristóteles, no hallamos en estas páginas una distinción clara entre virtudes morales o éticas e intelectuales o dianoéticas.

En una observación psicológica perspicaz anota el pensador cordobés la actitud paradójica del ser humano ante la virtud y el vicio: «Una de las cosas que más maravillan es el ver que todo el mundo ama las virtudes, pero a todos se les hacen penosas; en cambio, todos abominan del vicio, pero les parece cosa leve el practicarlo[339]».

Por otra parte, reconoce que no existe la perfección moral absoluta entre los humanos: «Ninguna criatura está exenta de defectos. Es feliz el que tiene pocos y de escasa importancia[340]». Mas ello no es óbice, según él, para que se prohíba el mal y se prescriba el bien, pues de otro modo sería imposible realizar ambas recomendaciones morales. «Si solo prohibiese el mal aquel que nada de este tiene y si solo ordenase hacer el bien aquel que en sí lo contiene cumplidamente, entonces a nadie se le prohibiría hacer el mal ni se le ordenaría practicar el bien tras la muerte del Profeta[341]».

La amistad, *philía*, ocupa un lugar central en la ética aristotélica. Ibn Ḥazm le dedica a ella el capítulo 5 de su libro. Distingue la amistad normal (*ṣadāqs*) de la amistad perfecta (*naṣīḥa*), que solo se da cuando se comparte todo sin obligación alguna[342]. Para lograr esta última hace falta practicar una serie de virtudes, como la magnanimidad, la generosidad, la paciencia, la fidelidad, la continencia, la enseñanza de la ciencia y en general toda

acción loable. Hay que precaverse contra los falsos amigos que se alejan de uno «cuando los bienes del mundo se alejan[343]». Entre los consejos prácticos que da, se encuentran estos dos: amonestar en secreto, no en público; y no ser tolerante con la gente egoísta y ambiciosa, pues con esa debilidad se les incita a seguir en sus malas acciones[344].

El pesimismo impregna el pensamiento ético hazmiano, más fruto, quizá, de su amarga experiencia vital que de la influencia especulativa del estoicismo. Desaparece así la esperanza en una sociedad donde el hombre se sienta plenamente integrado. «Muchas son las pruebas a que el hombre se ve sometido en este mundo por los reveses de la fortuna; pero de todas ellas la más grave es la que le sobreviene por la convivencia con los individuos de su misma especie, con los hombres. El daño que el hombre recibe de los hombres es más grave que el que recibe de las fieras rabiosas y de las víboras dañinas, porque de este peligro cabe guardarse; pero del peligro humano, es imposible de todo punto[345]».

Si tomamos en consideración no solo el *Ajlāq* sino el conjunto de su obra, y especialmente el *Fiṣal*, el pensamiento ético de Ibn Ḥazm se nos muestra radicalmente teológico. Emilio Tornero ha subrayado justamente este aspecto al exponer el voluntarismo o «subjetivismo teísta», en expresión de G. F. Hourani, que lo caracteriza[346]. Para el pensador cordobés no existen valores morales absolutos: «no existe maldad ni bondad que lo sean *per se*, y que tan solo es malo y bueno aquello que Dios decreta que lo sea[347]». En polémica con los mutazilíes, niega también la regla de oro de la moral («no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti»), para lo que aduce diversos ejemplos sacados del texto coránico.

Por otra parte, el deber moral no procede de la razón sino exclusivamente del mandato divino. Desechada la analogía como criterio válido en materia religiosa, la escuela zahirí introdujo un principio llamado *istiṣḥāb* según el cual todo es lícito a excepción de lo expresamente prohibido por un texto sagrado. Ello explica que para Ibn Ḥazm no haya obligación moral alguna más allá de la literalidad de la revelación, sino libertad plena en contra del juridicismo de los alfaquíes, como ha puesto de relieve Roger Arnaldez.

La razón humana solo tiene, pues, un uso teórico, especulativo. Los valores axiológicos dependen de Dios a través del texto revelado. Podemos calificar, por tanto, a la ética de Ibn Ḥazm como una ética heterónoma, a diferencia de la ética griega en sus diferentes escuelas y a semejanza de las procedentes de las religiones del Libro (judaísmo, cristianismo e islam), aunque distinguiéndose dentro de estas últimas por su marcado voluntarismo al negar la razón práctica como fundamento de la ética.

Teoría de la belleza y del amor: una escisión fecunda

La aportación de Ibn Ḥazm en el ámbito de la estética constituye la causa principal de su fama, hasta tal punto que ha oscurecido en el mundo occidental el resto de su valiosísima producción literaria. Su libro *Ṭawq al-ḥamāma* o *El collar de la paloma. Sobre el amor y los amantes*[348] encumbró merecidamente a su autor, convirtiéndolo en un clásico permanentemente editado. Ninguna otra obra andalusí puede competir con ella en difusión. Desde el primer tercio del siglo XX se han sucedido las numerosas traducciones a las principales lenguas, reimpresas con frecuencia: inglesa, por A. R. Nykl (1931); rusa, por A. Salie (1933); alemana, por M. Weisweiler (1941); italiana, por F. Gabrieli (1949); francesa, por L. Bercher (1949); castellana, por E. García Gómez (1952); inglesa, por A. J. Arberry (1953); holandesa, por R. Kruk y J. J. Witkam (1977); francesa, por G. Martínez-Gros (1992). A partir de la primera edición del texto árabe en 1914 por el erudito ruso D. F. Petrof, algo similar ha ocurrido en el mundo árabe, sobre todo desde mediados del siglo XX, con frecuentes ediciones aparecidas sucesivamente en El Cairo, Beirut y Túnez.

Antes de analizar los conceptos de belleza y de amor en nuestro autor, bueno será detenernos ahora a situar su contribución general en el campo de la estética. Aprovecharemos para ello un estudio fundamental sobre el tema y que significa un salto cualitativo respecto a trabajos anteriores tanto por su madurez teórica como por su copioso y selecto manejo de fuentes[349].

En el plano epistemológico Ibn Ḥazm se basa en el *fiqh*, la teología y la filosofía, mientras se opone al ismailismo de los Hermanos de la Pureza, al neoplatonismo del grupo bagdadí de al-Tawhīdī[350] y a las tendencias herméticas y sufíes. Respecto al origen de las artes, su concepción es inicialmente religiosa, pero en cuanto a su desarrollo advertimos la influencia de categorías filosóficas griegas, y en concreto de la teoría aristotélica de las cuatro causas. «Los saberes y artes humanas tienen un remoto origen divino, y el ser humano las transmite por enseñanza directa. Dentro de estas actividades, las artes son operaciones técnicas que se realizan sobre un objeto material gracias a una técnica aprendida en el seno de una civilización más o menos avanzada. A la materia se le cambia la forma para obtener objetos de alguna utilidad que respondan a fines prácticos[351]».

Dentro del plano concreto de las actividades artísticas, el pensador cordobés critica la imaginería religiosa porque según él no aporta conocimiento alguno, aunque admite la figuración naturalista en un contexto civil alejado del culto[352]; y en oposición a los alfaquíes rigoristas, admite la licitud del canto en cuanto sirve de entretenimiento en la vida ordinaria[353].

En un fragmento autobiográfico de especial interés, Ibn Ḥazm mostró ser consciente de su valía como poeta: «no se piense que ignoramos esta ciencia [la poesía] y que por eso la criticamos, sino que quien sepa de nosotros o le haya llegado algún trabajo nuestro sabrá en qué medida dominamos la poesía y hasta qué punto controlamos sus contenidos, cuánto nos hemos concentrado en sus diversos recursos y ornatos, en sus significados y divisiones, hasta qué punto llega nuestra capacidad en este arte, cuán fácil nos resulta componer casidas y fragmentos poéticos, con qué pericia versificamos tanto por extenso como resumidamente[354]». Y sin embargo, desconfió de la poesía y no aprovechó este posible filón como teórico y crítico literario, sin duda por consideraciones teológicas y éticas. Ello le condujo, como bien subraya Puerta Vílchez, a una «teoría permisiva, pero moralizante» de ella.

Como consecuencia de tal cautela, censura estos cuatro tipos de poesía[355]:

1.º **La poesía erótica**, que incita a la pasión, excita a la juventud y lleva a la perdición.
2.º **Los poemas bélicos**, que agitan el carácter e invitan a cometer crímenes y actos horrendos.
3.º **Los poemas depresivos**, por ejemplo, de exilio y ruinas, que conducen a la soledad y extrañamiento.
4.º **La sátira**, que es el peor tipo de poesía, porque envilece a la persona, destruye reputaciones y viola el respeto de los ancestros.

Todo indica que el pensador cordobés no conoció la *Poética* ni la *Retórica* de Aristóteles, obras fundamentales de la enciclopedia griega que más tarde comentaría con su habitual penetración el también filósofo cordobés Averroes. Por eso, no es de extrañar que, al tratar de la retórica, analice los diversos modelos que le presentaba la literatura árabe y proponga el suyo propio. «Claridad, novedad y rareza hecha comprensible tanto para el pueblo como para la élite, son los presupuestos fundamentales de la retórica *ḥazmī*, convenientemente depurada, claro está, de vacuidades, reiteraciones inútiles, jactancias y verborrea[356]».

Hablemos ahora de la belleza en Ibn Ḥazm. Una síntesis de su teoría estética está contenida en el capítulo VII del *Ajlāq*[357], sobre el que justamente llamó la atención Asín. El pensador cordobés distingue aquí los siguientes grados de belleza:

1.º **La dulzura** o delicadeza de líneas (*halāwa*).
2.º **La armonía** de las cualidades aisladamente consideradas (*qiwām*).
3.º **La hermosura** (*raw'a*).

4.º **La belleza** (*ḥusn*).
5.º **La gracia o salero** (*malāḥa*).

El primer grado puede darse incluso careciendo de belleza física. En el segundo, por el contrario, la corrección formal aislada puede llevar a la privación de la belleza, hermosura o gracia; nadie la prefiere sola. El tercer grado significa el esplendor y brillo de la belleza física. La belleza (*ḥusn*) representa la más alta categoría estética; es algo inefable pero en lo que todos coinciden: «es, como si dijéramos, un algo que existe en el alma de la persona bella y que el alma de quien la contempla, experimenta o encuentra[358]». Por último, la gracia o salero se da con la unión de varias cualidades bellas.

El otro gran eje de su estética y al que debe su extraordinaria fama en el mundo contemporáneo a la que antes hemos aludido, es el amor, tema central de *El collar de la paloma*. Su mejor desarrollo conceptual aparece al comienzo del libro, en el capítulo I[359], que resumimos a continuación.

Para Ibn Ḥazm el amor entendido en sentido amplio puede ser de diversas clases: el que se basa en motivos religiosos, el que se da entre los parientes, el de los que se unen para lograr fines comunes, el que engendra la amistad, el de los que buscan satisfacer el placer y el deseo y, finalmente, el amor irresistible basado en la afinidad de las almas. Aunque no aparece una influencia directa griega, es claro que la clasificación anterior engloba no solo los diversos tipos de *philía* o amistad considerados en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, sino también los derivados de una relación basada en el *érōs*, es decir, de índole sexual, tema este que realzó Platón como ningún otro en el mundo antiguo y que, sin ningún pudor, gozaba de una sólida tradición literaria en el mundo árabe, como puede fácilmente comprobarse en conocidas obras tanto de poesía como de prosa.

Que el plano erótico no es olvidado aquí, lo demuestra sobre todo el conjunto del libro y constituye sin duda uno de los motivos de fondo por los que gentes alejadas del arabismo, de la filosofía y del medievalismo se han interesado y se siguen interesando en todo el mundo por esta original obra. Pero el propio autor no oculta este aspecto. El amor, que «empieza de burlas y acaba en veras», nace en la mayoría de los casos «por la forma bella», pues «siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por las perfectas imágenes». No obstante, si este amor incipiente no profundiza y va más allá de la belleza física, entonces «se queda en apetito carnal». Esta fase visual del amor juega un papel no solo inicial sino también central en el amor:

«En todo caso, las formas son un maravilloso medio de unión entre las partes separadas de las almas[360]».

Según Ibn Ḥazm, el amor «consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, en relación a cómo primero eran en su elevada esencia; pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad ibn Dāwūd cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que "son las almas esferas partidas", sino en el sentido de la mutua relación que sus potencias tuvieron en la morada de su altísimo mundo y de la vecindad que ahora tienen en la forma de su actual composición[361]». Alude, pues, en este intento de definición, a una fuente directa árabe y a una fuente indirecta griega, para diferenciarse de ambas. La fuente árabe es Muḥammad ibn Dāwūd (muerto en el año 909), autor del tratado de amor más antiguo en el islam, el *Kitāb al-Zahra* o *Libro de la flor*. Y la fuente indirecta griega, citada sin embargo expresamente por Ibn Dāwūd en su libro —como veremos después—, es Platón.

Dada la desfiguración frecuente de la concepción platónica del amor, no solo en el tópico generalmente admitido como «amor platónico» sino incluso entre algunos comentaristas que apenas han peinado superficialmente el tema, debemos desmenuzar ahora su mito sobre el amor, de inusitada fecundidad en la historia del pensamiento y aquí sacado a la luz. El *Banquete*[362] es el diálogo donde mejor aparece desarrollada esta teoría platónica. Pero, al modo dialéctico típico de Platón, no se expone de manera dogmática una sola teoría sino cinco, puestas en boca de estos respectivos oradores: Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón. El sexto discurso de Alcibíades con que se cierra el diálogo no contiene una posición personal sino un elogio de Sócrates. A pesar de no representar sino parcialmente el punto de vista platónico —al que aludiremos más adelante—, la lograda intervención de Aristófanes[363] se ha convertido en uno de los fragmentos más leídos del filósofo ateniense y es la base de la fuente árabe de Ibn Ḥazm.

Según la exposición del poeta cómico, en un principio existían tres sexos (masculino, femenino y andrógino), tenían todos estos seres humanos forma circular, estaban dotados de cuatro pies, cuatro manos y dos rostros, y gozaban de extraordinaria fuerza. Por haber conspirado contra los dioses, Zeus los castigó cortando a todos los individuos en dos mitades, lo que provocó en ellos el deseo irresistible de volver a su forma original, su absoluta inacción y la muerte generalizada de hambre. Compadecido Zeus, cambió entonces sus órganos sexuales para que se produjera la generación y se prolongara la especie humana.

«Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre[364]». La antigua existencia trisexual de la especie

humana y el correspondiente corte originario le valen a Aristófanes como explicación de las tendencias sexuales humanas: heterosexual y homosexual, tanto masculina como femenina. Llama la atención que el mayor elogio vaya dirigido a los homosexuales masculinos por ser «los más viriles por naturaleza» y «los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos[365]».

En definitiva, se mantiene entre los humanos el anhelo de fundirse con quien ama. «Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo (*epithymía*) y persecución de esta integridad[366]». La meta común de hombres y mujeres, y su consiguiente felicidad terrena, consistirían en encontrar cada uno a la persona amada que le pertenece. El consejo final de Aristófanes es de carácter moral-religioso: recomienda dar gracias al dios Eros por los beneficios recibidos y mostrarse piadoso con los dioses, evitando así futuras divisiones en nuestra naturaleza.

La posición de Platón acerca del amor podemos deducirla fácilmente de la intervención de Sócrates en la que este reproduce las enseñanzas recibidas de la sabia Diotima[367]. De modo esquemático, este es su contenido fundamental: el amor (*érōs*) no es un dios inmortal, ni un ser mortal, sino «algo intermedio», un gran genio o duende (*daimon*); por su propia naturaleza ama la sabiduría; el amor es deseo de lo bello y para siempre; el impulso erótico estimula la reproducción con la que se logra una cierta inmortalidad; en el amor se da un proceso evolutivo que va de la belleza corporal a la belleza del alma, de esta a las normas morales y después al conocimiento (*epistéme*), alcanzando su culminación cuando el ser humano llegue a contemplar la belleza absoluta (*tò kállos*), la belleza en sí, o sea, la Idea de Belleza.

Volvamos a Ibn Dāwūd y a su *Libro de la flor*. Debemos reproducir ahora en su integridad el paso aludido por Ibn Ḥazm que, como anota García Gómez, constituye la única fuente libresca importante del «Collar». «Ciertos adeptos de la filosofía han pretendido que Dios creó a todo espíritu en forma redonda como una esfera, y después la escindió en dos mitades, colocando a cada una en un cuerpo. Por eso cada cuerpo que encuentra al otro cuerpo, en el que está la mitad de su espíritu, lo ama, a causa de esa afinidad primitiva, y así los caracteres humanos se asocian según las necesidades de sus naturalezas. (…) Se cuenta de Platón que dijo: No sé lo que es el amor. Solo sé que es una locura divina, que no puede ser alabada ni reprochada[368]».

Encontramos, pues, una coincidencia sustancial entre Ibn Ḥazm e Ibn Dāwūd en su reconstrucción del mito platónico del amor. Las diferencias entre ellos son secundarias y podrían consistir, como ha sugerido Léon Bercher, en la naturaleza de la división y de la conjunción o quizá en el

momento en que ambas se producen. Más importancia tienen, sin embargo, las modificaciones que experimenta el mito en estos autores árabes. En ambos se ha suprimido toda referencia a Eros y al politeísmo griego, al tiempo que la división de los cuerpos del mito griego se ha transformado en la división de las almas dentro de un claro proceso de descorporalización[369]. Del mito platónico se mantienen, no obstante, la imagen de las esferas, la concepción del deseo como búsqueda incansable y la nostalgia de la originaria unión.

La aproximación estética entre *El collar de la paloma* y el *Libro de la flor* se exageró en el pasado, convirtiendo a Ibn Ḥazm en un preclaro defensor del llamado «amor udrí», mito árabe creado en el siglo IX por los retóricos iraquíes y que tuvo eco entre algunos poetas andalusíes como Aḥmad ibn Farach, Ibn Šuhayd y el propio Ibn Ḥazm. El llamado entonces «amor de Bagdad», que bien podríamos calificar ahora de «amor platónico» en el sentido vulgarmente aceptado, se inspiraba en un idealismo sentimental de inspiración literaria y se condensaba en un elogio de la castidad paralelo a la perpetuación del deseo, es decir, en un singular erotismo casto. Su posible influencia sobre la poesía provenzal y el llamado «amor cortés» ha sido objeto de polémica[370]. Pero nada de esto encontramos en Ibn Ḥazm, aunque algunas de sus expresiones de marcado tono moralista puedan prestarse a confusión cuando uno abre por vez primera el libro.

Que el amor hazmiano no culmina en el erotismo casto sino en la unión sexual y sentimental de los amantes, lo encontramos plenamente confirmado en el capítulo XX de *El collar de la paloma*, dedicado a la unión amorosa (*wasl*)[371]. Recordemos uno de sus párrafos más logrados literariamente: «Ni el esponjarse de las plantas después del riego de la lluvia; ni el brillo de las flores luego del paso de las nubes de agua en los días de primavera; ni el murmullo de los arroyos que serpentean entre los arriates de flores; ni la belleza de los blancos alcázares orillados por los jardines verdes, causan placer mayor que el que siente el amante en la unión amorosa… Las lenguas más elocuentes son incapaces de pintarlo; la destreza de los retóricos se queda corta en ponderarlo; ante él se enajenan las inteligencias y se engolfa el entendimiento[372]».

Podemos confirmar el juicio anterior con lo que escribe el pensador cordobés en el *Ajlāq*, obra de madurez y de contenido ético. En el capítulo cuarto, sobre las clases de amor, precisa cuál es el fin que busca el amante: «El deseo último del amante con respecto al que ama es la unión de sus cuerpos cuando hay posibilidad de ello. Por esto vemos que el amante exagerado en el amor a su compañera de lecho desea unirse a ella de distintas formas y en variados lugares, tratando de multiplicar sus posibilidades de unión. En este capítulo entran el contacto con el cuerpo y

los besos[373]». Y a la hora de definir la virtud de la continencia, en el capítulo dedicado a los caracteres, deja clara su descalificación de quien no ejerce su actividad sexual: «La definición de la continencia es que desvíes tu vista y tu cuerpo de los cuerpos que no te son lícitos. Lo que excede de esto es libertinaje y lo que se queda por debajo de esto, hasta el punto de abstenerte de lo que Dios ha declarado lícito, es debilidad e impotencia[374]». Miguel Asín, siendo sacerdote católico, anotó con precisión esta máxima dando muestras de la honestidad intelectual que le caracterizaba: «Se ve en este pasaje que Abenhazam, lejos de considerar como una virtud la virginidad y el celibato voluntarios por motivos sobrenaturales, los califica de imperfección. Esta doctrina es consecuencia de su actitud adversa enfrente de las ideas ascético-místicas de los sufíes. A su vez, es un eco fiel de la ética de Aristóteles, para la cual la virtud de la continencia o templanza es el justo medio del apetito concupiscible, a igual distancia entre su exceso, la lujuria, y su defecto, la insensibilidad sexual, que son vicios o imperfecciones[375]».

El amor en su sentido pleno era algo moralmente admitido y socialmente vivido en la sociedad islámica medieval. El pensador cordobés insiste en ello ya en las primeras líneas de *El collar de la paloma*: «No está reprobado [el amor] por la fe ni vedado por la santa Ley, (…) y buena prueba de ello es que, entre los amantes, se cuentan no pocos bien guiados califas y rectos imames. (…) Los personajes principales y pilares de sus reinos [en el islam], que andan entre los amantes, tantos son, que no podrían contarse. (…) Entre los hombres piadosos y alfaquíes de otros tiempos y de pasadas épocas hubo asimismo muchos amantes[376]».

La semejanza entre dos personas está en el origen de la atracción amorosa. El «secreto de la atracción» radica en la afinidad entre ellas[377]. Esta teoría de que lo semejante (*homoîon*) atrae a lo semejante fue formulada ya en la Grecia antigua por los presocráticos. Platón, sin embargo, no la admitió, y en uno de sus diálogos explicó el fenómeno amoroso como motivado por el deseo (*epithymía*) que, con el propósito de cubrir una carencia (*éndeia*) del amante, se dirige hacia algo que, sin ser idéntico ni completamente distinto, resulta adecuado (*oikeîon*) y complementario[378]. Como ejemplos de irresistible atracción en la naturaleza, pone Ibn Ḥazm al hierro y al imán, y al pedernal que encierra en sí el fuego hasta que este salta por el golpe del eslabón.

Por otra parte, en el *Ajlāq* aparece también una interesante escala del amor. Distingue aquí Ibn Ḥazm estos cinco grados, de menos a más:

1.º **La estima** (*istiḥān*). Se produce cuando, tras conocer a alguien, consideramos su imagen como bella o su carácter como bueno. Se da en la amistad.

2.º **El afecto** (*i'ŷāb*). Aparece cuando uno se deleita mirando a la persona amada y se desea estar cerca de ella.
3.º **El enamoramiento** (*ulfa*). Existe cuando se siente tristeza ante la ausencia del ser amado.
4.º **La pasión amorosa** (*kalaf*). Cuando la mente está dominada por el pensamiento de la persona querida.
5.º **El delirio amoroso** (*šagaf*). Se produce cuando el enamorado no concilia el sueño, deja de comer y beber; puede producir la enfermedad e incluso la muerte. Es el grado máximo de amor**[379]**.

En el mismo contexto erótico, hace Ibn Ḥazm estas dos curiosas observaciones psicológicas:

— «Si se acaban los celos, puedes estar seguro de que se ha acabado el amor**[380]**».
— «Creíamos que el amor se daba más frecuentemente en las mujeres fogosas y vehementes, pero hemos constatado que ocurre a la inversa, esto es, que se da más en las mujeres de carácter tranquilo**[381]**».

Es digno de resaltarse asimismo su innovadora posición en defensa de los derechos de la mujer, algo verdaderamente sorprendente en el siglo XI y que ha sido oportunamente estudiado por un erudito árabe contemporáneo**[382]**. Como he escrito en otro lugar, «Ibn Ḥazm admite la profecía de la mujer, por ejemplo, la mujer de Abraham, la madre de Moisés, y María, la madre de Cristo. Afirma la preeminencia de las esposas del Profeta sobre los Compañeros de este y sobre el resto de los musulmanes. Y rechaza la situación de inferioridad jurídica de la mujer que, para él, podría ocupar cualquier cargo público, salvo aquel que expresamente esté prohibido por la ley, como el califato. La mujer adulta, concluye, no debe contraer matrimonio sin su propio consentimiento, pues en tal caso sería jurídicamente nulo. Esta innovadora reivindicación del papel social de la mujer encontrará más tarde un magnífico eco, llamativo en el mundo medieval, en otro ilustre sabio andalusí, Averroes, cuyo *Comentario a la “República” de Platón* sorprende por su espíritu ilustrado**[383]**».

A la hora de hacer una valoración general de la estética hazmiana tal como se nos muestra en *El collar de la paloma*, destaca, por una parte, el gigantesco esfuerzo por hacer avanzar en suelo andalusí la heredada tradición cultural del islam oriental**[384]**, y, por otra, la extraordinaria calidad poética de su obra, marcada por el sello personal. Como advertía Ṭāha Ḥusein, hay en *El collar* elementos nada originales procedentes de la preceptiva árabe sobre el tema. Pero lo que lo eleva por encima de los

tratados eróticos orientales[385], algunos de ellos escritos por autores de señalada religiosidad, es su acento personal, en ocasiones autobiográfico, lleno de sinceridad y a veces desgarrado.

La tensión entre su visión teológica del mundo y la pasión erótica (*ishq*) que arrastra con frecuencia al ser humano genera en el texto desajustes e incoherencias desde el punto de vista de la ortodoxia. Por ejemplo, en contra del aparente equilibrio derivado de la unión amorosa, Ibn Ḥazm resalta como experiencia propia la insatisfacción íntima de su culminación: «De mí sé decirte que jamás he bebido del agua de la unión sin que se me acreciera la sed. Tal es la ley del que se medicina con su propio mal, aunque sienta en ello algún consuelo. He llegado en la posesión de la persona amada a los últimos límites, tras de los cuales ya no es posible que el hombre consiga más, y *siempre me ha sabido a poco*[386]». Por otra parte, no solo se narran frecuentes episodios eróticos al margen del matrimonio, sino incluso encontramos vivos apuntes de relaciones homosexuales, severamente condenadas en el islam. Aunque el libro se cierra con dos capítulos claramente moralistas («sobre la fealdad del pecado», cap. XXIX, y «sobre la excelencia de la castidad», cap. XXX), *El collar* refleja un mundo cambiante, contradictorio, donde las pasiones abundan y las virtudes escasean. Su tono general es poético, tanto en prosa como en verso, aunque la severísima poda del copista nos ha privado de conocer la mayor parte de su poesía. En definitiva, Ibn Ḥazm rechazó ser doctrinario en esta obra y gracias a ello sigue siendo recordado y admirado siglos después de muerto, dentro y fuera del mundo árabo-islámico.

Con un cierto tono de reproche, una estudiosa árabe[387] ha subrayado la escisión que se produce en nuestro autor entre su escritura poética y su reflexión teorizante, entre el amor suave e íntimo (*ulfa*), presente en el subtítulo del libro, y la pasión ardiente (*ishq*) que con frecuencia nos muestra la vida. Pienso que en parte lleva razón, como he apuntado antes, aunque no podamos culpar a Ibn Ḥazm de que la vida amorosa sea más libre y pasional que lo aprendido en los libros y lo fijado en las normas morales establecidas. El pensador cordobés vivió, en efecto, marcado por la escisión entre su cultura árabe heredada y la renovación andalusí a la que él tanto contribuyó; entre su religiosidad islámica y su naturalismo helenizante; entre el legalismo del alfaquí y su profundo sentido de la libertad, tanto en el arte como en la vida.

En un enigmático poema sobre el amor que incluyó en *El collar* se condensan bien estas contradicciones[388]:

En él verás mantenerse los contrarios.
Y así, ¿cómo podrías limitar los conceptos contradictorios?

¡Oh cuerpo desprovisto de dimensiones!
¡Oh accidente perdurable y que no cesa!
Derribaste para nosotros los fundamentos de la teología,
y desde que apareciste, ya no comprendemos nada de ella.

La escisión antes apuntada constituye en mi opinión un elemento positivo en su obra. Así, la estética hazmiana se enriqueció por una mayor apertura mental y una expansiva libertad de creación. Gracias a ella, siendo musulmán ortodoxo conectó con el mejor Platón y con su teoría del amor como deseo nunca saciado de lo bello, superó la herencia literaria iraquí con una bocanada de aire fresco teñido de sensualismo mediterráneo y se adelantó a su tiempo con observaciones psicológicas de las que todavía podemos aprender.

Sentido y límites de la filosofía en Ibn Ḥazm

Si consideramos globalmente su imponente legado literario, hay que reconocer que destacó ante todo como jurista, teólogo y literato. Sin embargo, Ibn Ḥazm hizo aportaciones estimables en filosofía, especialmente si tenemos en cuenta la época en que vivió y el pobre desarrollo que arrastraba todavía el pensamiento filosófico en al-Andalus. No fue pensador de escuela, ni filósofo sistemático, rasgos que, junto a la belleza literaria de sus textos y la originalidad de algunos de sus planteamientos, quizá expliquen la atracción que despierta en un lector moderno.

En filosofía su principal contribución se produce en el campo de la lógica. Mediante la divulgación de la lógica aristotélica y la utilización de ella en los ámbitos jurídico y teológico, contribuyó de modo decisivo a que este «instrumento de las ciencias teóricas» se incorporara de lleno a la incipiente filosofía andalusí. Su concepción de la filosofía como medicina del alma y la consiguiente hegemonía de la ética entroncan con el «ideal del sabio» de las escuelas helenísticas, en especial el estoicismo y el epicureísmo.

En el plano del conocimiento, solo considera la demostración apodíctica como método válido en cuestiones ajenas a la revelación. Se distingue también aquí por su rechazo del escepticismo. Dentro de la psicología, su concepción del alma corpórea lleva la huella del materialismo helenístico, en primer lugar del estoico.

La ética hazmiana, si bien incorpora algunos conceptos aristotélicos, estoicos y epicúreos, se distingue por ser radicalmente teológica: el deber moral procede únicamente del mandato divino. La podemos considerar, pues, una ética heterónoma.

Sobresale su aportación a la estética, tanto en su análisis de la belleza como, sobre todo, del amor, donde entronca con Platón y el «amor udrí» de Ibn Dāwūd pero de los que se distancia después en una nueva visión del tema, llena de vida y originalidad.

Desde un punto de vista general, debe subrayarse la influencia en el pensador cordobés de la enciclopedia griega, manifiesta a lo largo de sus obras, como hemos demostrado ampliamente en este estudio. Fruto de tal influencia es el espíritu ilustrado que fecunda sus escritos teológicos y donde el racionalismo griego brilla con luz propia, especialmente en los planos metodológico, lógico y dialéctico. Ya un crítico suyo coetáneo le echó en cara que su «errónea doctrina» era fruto de la afición de Ibn Ḥazm a «los libros de los filósofos griegos, de los ateos o partidarios de la eternidad del mundo, de los tratadistas de lógica, del libro de Euclides, del Almagesto, y de otros autores incrédulos[389]». Esta acusación representa para nosotros un mérito más que un demérito, pero en cualquier caso refleja una tendencia favorable a la ciencia griega dentro de los intelectuales andalusíes y de la que ofrece valiosos testimonios en las *Tabaqat* el sabio almeriense Ṣā‘id al-Andalusī, amigo y probable discípulo suyo.

«Este [Ibn Ḥazm] es más teólogo que filósofo. La filosofía no tiene para él otra finalidad que la de ponerse al servicio de la teología», escribió hace años Salvador Gómez Nogales[390]. Este juicio general puede estimarse correcto en su primera afirmación, pero unilateral en la consideración de la filosofía como *ancilla theologiae*. La teoría del conocimiento, la psicología y la estética del pensador cordobés muestran, en efecto, una autonomía más próxima a los grandes filósofos de al-Andalus —como Ibn Ṭufayl, Avempace y Averroes— que a los *mutakallimun*.

Ibn Ḥazm fue hombre de religión, profundo creyente musulmán y teólogo. Ello no debe implicar, sin embargo, una devaluación de su pensamiento filosófico, cuya exposición crítica he llevado a cabo con detalle en páginas anteriores. Los Padres de la Iglesia, como San Agustín y Orígenes, así como los principales escolásticos desde San Anselmo hasta Santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, fueron ante todo teólogos y no por ello dejamos de reconocer su importante contribución al desarrollo de la filosofía. Que el fin último sea para Ibn Ḥazm la salvación y que, por tanto, la utilidad de las ciencias esté en función de tal fin trascendente (como él mismo señala en su opúsculo sobre la clasificación de los ciencias) constituían un ideal religioso compartido en la Edad Media por los pensadores de las tres religiones del Libro. La autonomía de la filosofía y su radical separación de la religión, que fue la base del pensamiento filosófico y científico griego, comenzaron a abrirse paso conceptualmente con Averroes en la Edad Media e intentaron consolidarse en los llamados «averroístas latinos», quienes

fueron aplastados por la ortodoxia. Habrá que esperar a la modernidad para que con la nueva física de Galileo y el racionalismo cartesiano renazca la autonomía de la filosofía y de la ciencia respecto al secular dominio de la teología.

3. Averroes, el filósofo andalusí que revolucionó Europa

Un pensador que perdura a pesar de los tópicos del pasado

Ibn Rušd «el Nieto», que vivió durante el siglo XII (Córdoba, 1126-Marrakech, 1198), parecía destinado a brillar como sus antepasados en la jurisprudencia[391]. Basándose en una sólida formación así como en su propio talento, alcanzó los relevantes cargos de cadí de Sevilla y cadí mayor de Córdoba y escribió una original obra de jurisprudencia, la *Bidāya*, donde se estudian los fundamentos del derecho islámico en el contexto de la diferentes escuelas jurídicas[392]. El escritor al-Šaqundī subrayó bien este aspecto al llamarlo «estrella del islam y antorcha de la ley de Mahoma». Esa fama como jurista ha continuado a lo largo de los siglos en el mundo islámico, oscureciendo sus restantes contribuciones a la ciencia.

Destacó igualmente como médico, llegando a ocupar el privilegiado puesto de médico de cámara de los califas almohades en Marrakech, pero también como tratadista de medicina, según nos muestran sus principales escritos que afortunadamente podemos ya leer en castellano[393].

Sin embargo, la fama que más ha perdurado y que ha resistido no solo los feroces ataques ideológicos que llegaron a caricaturizarlo, sino incluso los tópicos de la tradición, ha sido la de filósofo. Por eso, más que llamarlo por su nombre árabe de Ibn Rušd, solemos citar al gran sabio cordobés por el latinizado de Averroes. Es una paradoja de la historia que se eclipsara para los árabes como filósofo de primer orden, habiendo desaparecido una buena parte de sus obras originales, y que reapareciera en el cielo del Occidente cristiano como el filósofo medieval por excelencia que había recuperado el naturalismo griego y, con este, el inmenso tesoro del *Corpus* aristotélico. Veamos algunos de esos tópicos que todavía se mantienen en manuales, enciclopedias e incluso en algunos diccionarios filosóficos.

El primero de ellos consiste en devaluar su pensamiento reduciendo su contribución a la de Comentador de Aristóteles. Para ello se cita como

testimonio de autoridad un famoso verso del Dante en la *Divina Comedia*, Canto IV, en el que se habla de «Averroes, que hizo el gran comentario». En esa grandiosa obra, sin embargo, el sabio andalusí ocupa un lugar de honor, bien es cierto que en ese primer círculo del infierno donde estaban los espíritus de los paganos que no pecaron pero «vivieron antes del cristianismo y no adoraron debidamente a Dios». Averroes aparece cerca del «maestro de los sabios» [Aristóteles], formando parte de la familia de filósofos junto a Platón, Sócrates, Demócrito, Euclides, Ptolomeo, Hipócrates, Avicena y Galeno. Como se ve, en inmejorable compañía de los más brillantes filósofos y hombres de ciencia del mundo antiguo.

El Dante le reconoce un alto prestigio basado en haber escrito el gran comentario a las obras de Aristóteles, filósofo hacia el que aquel muestra la máxima estima, pues lo considera «digno de toda fe y obediencia, maestro y guía de la razón humana[394]». En mi opinión, para el poeta italiano no hay menosprecio alguno al subrayar el estilo literario usado por Averroes. Este empleó con preferencia el comentario, aunque no exclusivamente, al insertarse como pensador de su época, ya que esa era la *forma y método* típicos del mundo medieval, aprovechando así una tradición de origen científico-médico pero también religioso que ya existía en la cultura islámica. Pero conviene recordar a los zapateros remendones de enciclopedias y manuales que no existe una forma única de escritura filosófica. Parménides sentó las bases de la metafísica occidental en un poema en hexámetros, Platón utilizó los diálogos que ya eran populares en el teatro griego, Aristóteles elaboró su sistema por medio de pequeños tratados y notas de clase, y Epicuro prefería exponer sus doctrinas a los discípulos por medio de cartas.

Aunque a algunos todavía les suene extraño, creo que ya debe admitirse lo que constituye la base de partida para cualquier estudioso actual: «más que un excelente comentador, probablemente el mejor intérprete de Aristóteles, Averroes es, ante todo, un *filósofo por derecho propio y de primera magnitud*[395]».

Otro tópico difundido en la Edad Media y el Renacimiento es el de Averroes enemigo de la religión y ateo. Los artistas europeos de esa época lo representaban habitualmente postrado en el suelo y vencido por el cristianismo, a semejanza de los cuadros y esculturas que adornan tantas iglesias españolas y donde Santiago Matamoros aplasta las cabezas de los llamados «sarracenos». Una excepción a esta iconografía hostil la constituye Rafael en su maravillosa pintura mural *La Escuela de Atenas*, que puede contemplarse en los Museos Vaticanos. Sobre el fondo solemne de Platón y Aristóteles colocados en el centro de una inmensa galería, se aglutinan a un lado y otro de los maestros griegos las principales figuras de la ciencia

universal. Y allí está como uno de los grandes de la historia, vestido con una llamativa túnica verde y «a la turca», con su buen mostacho y tocado de turbante, nuestro Averroes.

La novedad de su pensamiento lo convierte más en un ilustrado moderno que en un escolástico medieval. Introduce tales nuevos matices en el debate filosófico sobre la religión que su perspectiva ha sido calificada por algunos competentes estudiosos, entre los cuales destaca el francés Roger Arnaldez, como similar a la defendida siglos después por Leibniz, Spinoza y Kant[396].

Como he escrito sobre el tema en otro lugar, «por los testimonios que poseemos y por su propia obra, puede afirmarse que el filósofo cordobés fue hombre religioso y sincero creyente musulmán. Defendió, sin embargo, una innovadora teoría que puede sintetizarse en estas revolucionarias tesis: las concepciones religiosas son los símbolos de una superior verdad filosófica; el pueblo no debe verse humillado a creer sin razones sino que tiene que ser educado religiosamente, abandonando su tradicional ignorancia; los filósofos deben "inquirir por la razón los fundamentos de la revelación"; existe un progreso en el desarrollo histórico de las religiones[397]».

Relacionado con la acusación de incredulidad aparece un tercer tópico: la atribución a él de la llamada doctrina de la doble verdad, según la cual hay dos verdades, una filosófica, fruto de la razón, y otra teológica, fruto de la fe, siendo la primera superior a la segunda. Pero él, como buen filósofo que conocía a fondo la lógica aristotélica, no podía afirmar eso. Sobre una misma cuestión no pueden existir dos verdades de modo simultáneo según el principio de no-contradicción ya formulado por los presocráticos. Con toda claridad lo afirma así en *Faṣl al-maqāl*: «la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo[398]».

Lo que sí dice expresamente es que existen dos caminos o métodos de acceso a la verdad, uno propio de la filosofía mediante el ejercicio de la razón y otro propio de la religión mediante el texto revelado; el primero de ellos es más difícil y está limitado a los sabios que a partir de unas excelentes dotes naturales han alcanzado con el tiempo un alto nivel filosófico, mientras que el segundo es más fácil y propio del pueblo llano que no puede elevarse a las cimas de la ciencia. En más de una ocasión el sabio andalusí criticó con dureza a los teólogos islámicos por usar un aparente método filosófico que no contiene en realidad sino argumentaciones retóricas e incluso sofísticas. Veamos, por ejemplo, su crítica al teólogo persa Algacel por negar el principio de causalidad:

«Negar la existencia de causas eficientes que son observadas en las cosas sensibles, es sofistería… Aquellas cosas cuyas causas no son percibidas, son aún desconocidas y deben ser investigadas precisamente porque sus causas no son percibidas; y puesto que todas aquellas cosas

cuyas causas no se perciben son aún desconocidas por naturaleza y deben ser investigadas, se sigue necesariamente que lo que no es desconocido tiene causas que son percibidas[399]».

La verdad es, por tanto, única, aunque los caminos para acceder a ella sean distintos. Si el texto revelado niega aparentemente una verdad demostrada de modo apodíctico, será necesario, según Averroes, hacer una interpretación alegórica y no literal de dicho texto, pues, como hemos visto, no pueden existir dos verdades contradictorias entre sí sobre una misma cuestión.

Renacer del naturalismo griego: psicología y medicina

La Alta Edad Media europea se volvió de espaldas al naturalismo griego, temerosa de poner en entredicho el dogma cristiano. No solo ignoraron el materialismo de los presocráticos y después el de los epicúreos, cínicos y estoicos, ya en la época helenística, sino que con la complacencia de los bizantinos echaron siete llaves sobre el conjunto de los escritos del principal filósofo griego. En efecto, hasta el siglo XIII el mundo cristiano solo conoció de Aristóteles dos obras lógicas, *Categorías* y *Sobre la interpretación*. El islam medieval, sin embargo, pudo estudiar pronto el *Corpus aristotelicum* casi como lo manejamos hoy, con la única excepción de la *Política*. En este aspecto, es de justicia reconocer la deuda que tenemos con el Oriente islámico. Representa un hecho central en la historia de la civilización la labor sistemática de traducción del griego al siriaco y más tarde al árabe que se llevó a cabo durante los siglos VIII y IX de nuestra era bajo el impulso del califato abbasí de Bagdad. De este modo, las principales obras de filosofía, astronomía, matemáticas, medicina y botánica de la Grecia antigua cobraron nueva vida en la lengua árabe y serían difundidas a lo largo y ancho del mundo islámico hasta llegar al extremo occidental entonces conocido, «la Península de al-Andalus», como nombraban los geógrafos árabes a la Península ibérica. Los nombres de los grandes científicos griegos que habían caído en el olvido volvieron a ser conocidos y sus obras despertaron admiración entre los nuevos lectores árabes. Así recuperaron su fama e influencia Hipócrates y Galeno, en medicina; Apolonio de Perga, Euclides de Tiro y Arquímedes, en matemáticas; Hiparco y Ptolomeo Claudio, en astronomía; Aristóteles, en filosofía.

Averroes como filósofo y médico no brotó de la nada. Continuó y depuró el aristotelismo árabe iniciado por al-Fārābī en Oriente y consolidado por Avempace en Occidente. En el campo de la medicina también prosiguió una brillante tradición oriental encabezada por al-Rāzi y Avicena y desarrollada

en al-Andalus por Ibn Wāfid de Toledo, ‘Arib ibn Sa‘īd, Abulcasis y los Bānu Zuhr, uno de cuyos representantes, Abū Marwān, fue coetáneo y amigo.

Nos referiremos, en primer lugar, a su contribución en la psicología, tema que he estudiado a fondo en un volumen dedicado a la facultad racional[400] y del que ahora solo ofreceré un esquema.

El breve tratado aristotélico *Sobre el alma*, que forma parte de sus obras biológicas, fue una de las obras preferidas del sabio andalusí y de la que llegó a escribir hasta tres Comentarios. La perspectiva del filósofo griego era la de un naturalista, incluida su concepción del alma o *psy khé*. Por primera vez en la historia se desligaba el estudio de estas cuestiones del ámbito mítico y religioso. El hombre forma parte del reino animal, y por eso resulta imposible separar en el ser vivo el cuerpo del alma. Esta es definida como perfección de un cuerpo natural evolucionado, es decir, que tiene órganos. Algunos idealistas parece que han descubierto hace poco que los animales tienen alma. Además de desconocer a Aristóteles, para quien los animales tienen alma, percepción sensible, memoria, imaginación y hasta sentimientos, ni siquiera habían caído en la cuenta de que al ser que tiene vida o está dotado de *anima* llamaban los latinos *animal*, y nosotros en castellano y con el mismo término, «animal». Lo único que para él no está mezclado con el cuerpo ni tiene un órgano y que, por consiguiente, no podría analizarse desde una perspectiva biológica sino puramente teorética es el *noũs* o intelecto.

Averroes acepta plenamente estos planteamientos naturalistas y en ocasiones llega a hacerlos avanzar más allá de Aristóteles gracias a los adelantos de la medicina árabe, como sucede, por ejemplo, respecto de los nervios y la existencia de algunas facultades cognitivas en el cerebro, todo lo cual era ignorado por el filósofo griego.

El fundamento del conocimiento científico es la realidad ontológica. En el proceso de intelección hay que partir de la sensación o percepción sensible hasta culminar en el universal o concepto que no existe fuera del alma. La dialéctica del conocimiento expuesta por Averroes nos muestra a un pensador más próximo a la ciencia moderna que a las especulaciones de la metafísica medieval cuando concluye que la ciencia necesita adecuarse a la realidad concreta y particular, pues ni basta la mera corrección formal, ni puede existir conocimiento directo de los universales.

En el capítulo 5 del libro III del *De anima*, uno de los más oscuros del *Corpus* y también uno de los fragmentos más comentados a lo largo de la historia de la filosofía, introdujo Aristóteles dos intelectos, uno receptivo y otro creativo o agente, es decir, el *noûs pathetikós* y el *noûs poietikós* en la terminología griega. Averroes, continuando la tradición especulativa árabe, distingue estas clases de intelecto: intelecto material, que está en potencia;

intelecto habitual, que es la actualización del intelecto material; intelecto agente, gracias al cual el intelecto material pasa a intelecto en ejercicio o habitual; e intelecto adquirido, que se produce cuando el hombre se une con el intelecto agente.

La principal novedad en la noética de Averroes consiste en su afirmación de que el intelecto agente es intrínseco al hombre, o, como se lee en la traducción de Escoto, *existit in anima nobis*. Ningún otro filósofo islámico o cristiano había defendido antes esta innovadora tesis. Todos habían mantenido hasta entonces que el entendimiento o intelecto agente era extrínseco al hombre e incluso en muchos casos lo habían identificado con Dios. Tomás de Aquino en el siglo XIII se atrevió a seguir el camino abierto por Averroes al propugnar también una interpretación inmanentista del intelecto agente.

Hablemos ahora de la medicina de Averroes. Sus dos obras más importantes en este campo son los *Comentarios a Galeno*, que pueden manejarse tanto en árabe como en castellano gracias al meritorio trabajo filológico de la profesora de la Universidad de Salamanca María Concepción Vázquez de Benito, y el *Kulliyyāt* o *Libro de las generalidades de la medicina*, que fue traducido en el siglo XIII al latín con el título de *Colliget* y que influyó en la Europa medieval y renacentista. Nos centraremos en esta última, que podemos leer también en castellano gracias al esfuerzo de dos conocidos arabistas españoles**[401]**.

Las fuentes principales del *Kulliyyāt* son los tratados hipocráticos, Aristóteles y Galeno en la medicina griega, y al-Rāzi e Ibn Zuhr en la medicina árabe. Las materias que expone en esta enciclopedia médica son las siguientes: anatomía, fisiología, patología, semiología o síntomas, terapéutica, higiene y tratamiento de las enfermedades. El capítulo más amplio es el libro V que dedica a los medicamentos y alimentos, que abarca la farmacología y la dietética y donde se mencionan 300 medicamentos simples que la medicina popular ha sabido conservar hasta nuestros días mediante el uso de las plantas medicinales.

Lejos de los temas especulativos de los filósofos, el naturalismo averroísta se muestra en todo su esplendor. Averroes se mueve aquí como el pez en el agua. Veamos algunos ejemplos significativos:

— El hombre como animal: «una de las cosas necesarias para la existencia de los animales, *y el hombre es uno de ellos*, es el dormir**[402]**».
— Importancia de la alimentación en el animal (algo que en nuestra época demostró de modo exhaustivo el gran biólogo Faustino

Cordón): «Los animales son muy diferentes según lo que coman[403]».

— Sobre las relaciones sexuales en los jóvenes: «En cuanto a las relaciones sexuales se deben practicar con moderación y cuando no se tenga pereza, cansancio o debilidad y, en general, alguna alteración de la naturaleza. *Desde luego, es necesario tener relaciones sexuales*[404]».

— Ordena dar de comer a los que se han desvanecido con las fiebres y corren peligro de muerte, «a pesar de que la Ley lo prohíba», dándole pan macerado en vino claro[405].

— Critica a los médicos que descuidan estudiar las causas internas y externas de las enfermedades y refieren su origen a la divinidad: «… los médicos apenas si relacionan el conjunto de las enfermedades con las cosas dañinas que las provocan. Y si esto no viene precedido por una situación mala, estarán desconcertados y dirán que aquello es algo que atañe a lo divino, lo que muestra su ignorancia[406]».

Pero el sabio cordobés demuestra también su calidad como hombre de ciencia cuando, superando tanto la especulación vacía como el empirismo de cortos vuelos de muchos de sus colegas, propone un método científico más riguroso para la medicina: «el procedimiento de la medicina no consiste en detenerse a especular sobre una posible enfermedad que pueda sobrevenir y esté testimoniada solo por mera hipótesis, sino que tratará de confirmar todas las enfermedades mediante la percepción y la observación para después establecer sus causas[407]».

Hacia una ética racionalista

Averroes conoció la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, obra fundamental en el *Corpus aristotelicum*, y le dedicó un Comentario Medio, redactado en plena madurez cuando tenía 50 años. Desapareció el original árabe y con él su posible influencia en el mundo islámico medieval. Sería traducido, sin embargo, al latín por Hermann el Alemán (obispo de Astorga) hacia mediados del siglo XIII en la ciudad de Toledo. Esta versión significó de hecho la recuperación de la ética aristotélica, hasta entonces desconocida en el Occidente cristiano, y su incorporación al legado filosófico escolástico a través, sobre todo, de Tomás de Aquino. Para el filósofo andalusí la ética es una ciencia práctica cuyo fin es la acción, la *praxis*. La sociedad es el medio en el cual se desarrolla la acción humana, que es libre. Para la perfección de la sociedad es necesario un desarrollo de las propias capacidades

individuales, las cuales son diferentes según los individuos, pues, según el conocido principio aristotélico, «la naturaleza no hace nada en vano». Distingue tres tipos de vida: voluptuosa o de placeres, política o de honor, y teorética o filosófica. Los que buscan el placer deben regirse por la templanza; los que buscan el honor, por la fortaleza; y los que buscan la actividad intelectual, por la prudencia o sabiduría práctica. La justicia debe regir a la sociedad en su conjunto y también en la articulación de sus diversas clases sociales.

El bien perfecto es el que buscamos por sí mismo y nunca por otro. Todos están de acuerdo en afirmar esto de la felicidad[408]. Pero no se trata de una vida solitaria sino de una vida en sociedad, o sea, con mujer, hijos, parientes y amigos. Este ser social que es el hombre aspira a la felicidad en una vida entera y no puede vivir sin la proximidad de sus conciudadanos. Definición de felicidad: *felicitas est res perfecta per se sufficiens finis rerum agendarum* («la felicidad es algo perfecto, autosuficiente y fin de las cosas a realizar»).

Más adelante, alude a la unión entre *theoría* (teoría, especulación) y *eudaimonía* (felicidad) afirmando que la felicidad debe hallarse en la virtud mejor en nosotros, el intelecto, que es «la facultad divina o más divina» que podemos poseer, como se explicó en el libro *Sobre el alma*[409]. La realización de la felicidad consiste en una actividad de sabiduría y teoría a lo largo de una vida entera.

Otro tema central en la ética de Averroes es el de la amistad, *philía*, que no solo es una virtud sino que representa una de las cosas necesarias para la vida. Elevándose al plano social, habla de la amistad entre las ciudades constatando que los legisladores se esfuerzan por lograr la unidad de opinión y por alejar la disensión ciudadana. Distingue una amistad de consanguinidad y una amistad social: llama «natural» a la primera y «moral» a la segunda. Por eso, valora las «amistades civiles y sociales» más allá de la *philía* basada en los lazos de sangre.

En definitiva, continuando la perspectiva aristotélica, Averroes elabora una ética *eudaimonista*. La felicidad es integrada conceptualmente en el marco de una filosofía racionalista y humanista ya apuntada al final de la *Ética nicomáquea*.

Un pensamiento político ilustrado y crítico

En un plano histórico hay que prestar atención al movimiento almohade y a las estrechas relaciones del filósofo cordobés con él. Junto con Ibn Ṭufayl e Ibn Zuhr formó parte de la élite andalusí protegida por los califas almohades

y que ocupó cargos relevantes en la vida pública. Debe destacarse de esa dinastía el espíritu reformador que la inspiró y su origen beréber[410]. La actitud ilustrada de los almohades en relación con la ciencia y la filosofía fue reconocida sinceramente por Averroes, quien se benefició de ella en su ambiciosa empresa de comentar el *Corpus aristotelicum*.

Fue una desgracia que el islam medieval no llegara a conocer la *Política* de Aristóteles a pesar del interés hacia estas cuestiones que mostraron los filósofos árabes ya desde al-Fārābī, a diferencia de los escolásticos cristianos, sin duda por la inserción de aquellos en la vida social de su época. Ello no impidió la reflexión averroísta sobre el tema. El lugar del texto aristotélico sería ocupado por la principal obra política de Platón, *La República*. Desaparecido el texto árabe de Averroes, dependemos de una traducción hebrea llevada a cabo por un judío de Marsella, fechada el año 1322, y de dos posteriores versiones latinas, una de finales del siglo XV, obra de Elías del Medigo, y otra de 1539, realizada por Jacobo Mantino y muy difundida gracias a las ediciones de las Juntas de Venecia.

Escrito de madurez, este Comentario titulado *Exposición de la «República» de Platón* significa un diálogo con el Platón político pero al mismo tiempo una contribución original sobre el mundo histórico andalusí. El punto de partida de su análisis es este: la política constituye una ciencia práctica cuyo fin es el estudio de la acción humana considerada desde el punto de vista social. Hay una conexión entre la ética y la política. Resulta imposible que un hombre alcance por sí solo la perfección, pues necesita para ello la ayuda de otros. «Por esto el hombre es por naturaleza político[411]». Indiquemos ahora algunos puntos relevantes de su Comentario a la *República*.

La violencia, afirma Averroes, debe reducirse al mínimo en la sociedad. Por el contrario, hay que potenciar la educación, sobre todo de la juventud[412]. La existencia de jueces y médicos implica la imperfección social: «Nada hay más indicativo de la mala conducta de los ciudadanos y de la ruindad de sus ideas que el hecho de que tengan necesidad de jueces y médicos, señal cierta de que carecen de cualquier clase de virtud y solo las cumplen por la fuerza[413]». En la sociedad modelo los médicos solo serían precisos en las terapias externas, como heridas, luxaciones y fracturas.

Hay que vigilar y controlar a las fuerzas de seguridad del Estado. «Lo mismo [es decir, que los perros de los pastores se conviertan en lobos para el ganado] resultaría con los guardianes [militares y policía en la terminología de Platón], a saber: que nada sería más reprobable que poseyeran una disposición que forzosamente les condujera a maltratar a los ciudadanos, sobre todo teniendo en cuenta que poseen mayor fuerza y poder que el resto de aquellos. De ahí que, ante todo, deban extremarse las precauciones

respecto de los que poseen la fuerza[414]». En la misma línea de fondo, se opone a la ocupación del poder político por los militares: «sobre todo [es perjudicial] si el militar accede al grupo de los gobernantes, lo que resulta muy nocivo, como puede comprobarse en nuestras comunidades[415]».

Llama la atención en este Comentario su reflexión sobre el papel social de la mujer. Averroes comenta aquí la propuesta de Platón respecto a la educación de la mujer en la clase social de los guardianes, pero va más allá que el filósofo ateniense, ya que no la reduce a una clase social sino que la extiende al conjunto de la sociedad. Partiendo de una capacidad humana genérica, común tanto a los hombres como a las mujeres, concluye de ahí la más alta cualificación femenina cuando se han dado circunstancias favorables: «… la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos. (…) Cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes[416]». El filósofo andalusí culmina su crítica con esta severa denuncia de la discriminación social de la mujer en la sociedad de su tiempo: «Sin embargo, en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas solo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades[417]». Que este contundente alegato a favor de los derechos de la mujer fuera redactado en el siglo XII nos llena de admiración por la novedad de su planteamiento así en el islam como en el Occidente cristiano.

También subraya la necesidad de la cohesión social. Platón ya indicaba como origen de la división social la existencia de una pequeña clase de ricos y otra muy amplia de pobres, lo que le llevaba a hablar de la existencia, como mínimo, de dos sociedades contrapuestas y no de una sola. Aristóteles afirmó la conveniencia de disminuir las diferencias económicas entre las dos clases extremas aumentando el peso de la clase media, si se quería alejar el peligro de una rebelión social o *stásis*. Averroes, por su parte, critica la propiedad privada como causa de los males sociales e incluso defiende el comunismo de bienes y la comunidad de mujeres en este contexto de sociedad ideal o utópica formulado por Platón (propuestas que ya fueron defendidas en al-Andalus mucho tiempo atrás por los seguidores de Ibn Masarra que fueron perseguidos por los omeyas). Leamos sus palabras al

respecto. «Pero no existe peor mal en el gobierno social que aquella política que hace de una sola sociedad varias, al igual que no hay mayor bien en las comunidades que aquello que las reúne y unifica. (…) Por esto se dice que la unión de los hombres tiene sus ventajas, y que nada hay que produzca mayores males y confusión en la sociedad que cuando un ciudadano dice de algo concreto: *esto es mío y eso no lo es*. En las sociedades en las cuales lo que es de uno es la comunidad, y lo que acontece a uno le sucede a todos, la sociedad política es una, conjuntada y natural. (…) Y así debe suceder en aquellas sociedades cuya estructura social consideramos virtuosa[418]».

La parte final de este Comentario está dedicada a la crítica política[419]. En ella traza la genealogía del poder en el islam desde los primeros tiempos hasta llegar a su época. Para él habría habido una evolución de un gobierno que en los comienzos intentaba ser virtuoso (los primeros califas) hasta convertirse más tarde en gobierno timocrático (los omeyas), o sea, orientado hacia la búsqueda del honor o, como escribe en una ocasión, basado en el «culto a la fuerza y el poder». Asimismo habría habido una transformación del gobierno de los mejores o aristocracia en una oligarquía o gobierno plutocrático. Del análisis de los gobiernos de al-Andalus desde los taifas concluye que, en general, han sido grupos de clanes que oprimían al pueblo. La crítica más rotunda va dirigida contra los gobernantes almorávides posteriores a Ibn Tāšufīn, de cuyo poder sentencia: «pereció a su debido tiempo». Del régimen almohade afirma que inicialmente «se parecía al gobierno basado en las normas», pero más adelante parece situarlo entre los timocráticos, como la monarquía omeya.

La crítica más feroz y las palabras más duras de Averroes van dirigidas contra los dictadores o tiranos: «el gobierno del tirano es el régimen más injusto y más opuesto a lo que antes hemos definido como justo, siendo así lo más ruin y miserable». Tales gobernantes persiguen a los ciudadanos más nobles, necesitan una fuerte protección para sentirse seguros, reclutan a «peligrosos mercenarios extranjeros» y en su ansia de esclavizar a la sociedad se asemejan a un loco o a un borracho. Como modelo de tiranos señala a los Banū Gāniyya, que representaron la mayor oposición al régimen almohade.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Diccionarios y enciclopedias

Dictionary of the Middle Ages, J. R. Strayer, ed., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1982-1989, 12 vols. Contiene 5000 entradas. Da más importancia a los temas generales y a los conceptos que a las biografías, y dentro de estas se centra solo en los grandes pensadores. Los artículos contienen una bibliografía reciente y van todos firmados: sus autores son, en la mayor parte, profesores universitarios e investigadores de los Estados Unidos de América y de Canadá.

Dictionnaire critique de théologie, edición de J.-Y. Lacoste y O. Riaudel, París, PUF, 1998, 1.ª ed.; 2007, 3.ª ed. Está integrado por más de 500 entradas redactadas por 250 autores.

Dictionnaire de Théologie Catholique, París, 1930-1950, 15 vols., más tres vols. de cuadros generales, 1951-1972. Obra clásica de referencia.

Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge, W. Buchwald, A. Hohlweg y O. Prinz, Turnhout, Brepols, 1991.

Encyclopédie de l'Islam [E. I.], nueva edición en XI tomos, Leiden-París, Brill/Maisonneuve et Larose, 1960-2005. Se han publicado además seis pequeños volúmenes de índices, más un *Suplemento*, vol. XII, editado en 2007. Obra de consulta obligada por la calidad de los artículos redactados por prestigiosos arabistas, la amplitud de los temas y autores incluidos, así como por la riqueza de fuentes y bibliografía en ella contenidos.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 3.ª ed., cuatro tomos; hay reediciones posteriores. Su prestigio como primer diccionario filosófico en castellano no desmerece en el tratamiento dado al pensamiento medieval y a sus principales filósofos, dentro de las limitaciones propias de un diccionario general de filosofía. Sus artículos se distinguen por la claridad expositiva, lograda capacidad de síntesis y una cuidada bibliografía.

First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936, Leiden, Brill, 1987, 9 vols. Una enciclopedia que creó escuela.

Lagerlund, H., ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Heidelberg, Springer, 2011, 2 vols.

Rodríguez de Castro, J., *Biblioteca española… de los escritores rabinos españoles*, 1781. Intenta reseñar la producción bibliográfica de los autores sefardíes. Es el primer intento de su género en España.
Sáez Badillos, A., y Targarona, J., *Diccionario de autores judíos* (*Sefarad, siglosX-XV*), Córdoba, El Almendro, 1988.
Wuellner, B., *A Dictionary of Scholastic Philosophy*, Milwaukee, 1966, 2.ª ed.

Léxicos

Afnan, S. M., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, Brill, 1964.
Alou, I., y Shukri, A., *Al-Farabi's Philosophical Lexicon*, Cambridge, Gibb Memorial Trust, 2002, 2 vols.
Asín Palacios, M., «Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas», en id., *Obras escogidas*, Madrid, CSIC, 1948, tomo 2.
Axter, S., *Scholastiek Lexicon*, Amberes, 1937.
Blaise, A., *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Turnhout, Brepols, 1975.
Baudry, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, París, Lethielleux, 1958. Analiza los principales términos filosóficos de Ockham.
Buchberger, M., Höfer, J., y Rahner, K., eds., *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1957-1967, 10 vols.
Busa, R., *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974, 56 vols. Exhaustivo Índice tomístico realizado mediante un programa informático especial elaborado por IBM. El Índice filosófico más completo elaborado hasta ahora. Ya está disponible en red.
Chauvin, E., *Lexicon rationale*, Rotterdam, 1692.
Deferrari, R. J., Barry, M. T., y McGuiness, J. J., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America, 1956.
Du Cange, C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, París, 1840-1850, 7 vols.; hay reimpresión. Intrumento filológico fundamental.
Fernández García, M., *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum…*, Quaracchi, 1910; hay reproducción en Hildesheim, Olms, 1989 (está dedicado exclusivamente a Juan Duns Escoto).
Goichon, A. M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, París, Desclée de Brouwer, 1937.

—, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, París, Desclée de Brouwer, 1938.
Goclenius, R., *Lexicon philosophicum*, Fráncfort, 1613.
Hamesse, J., ed., *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1997.
—, y Steel, C., eds., *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000.
Horten, M., *Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen*, en id., *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi und ihre Kritik durch Tusi*, Leipzig, 1912; hay reimpresión en Hildesheim, Olms, 1967.
Jabre, F., *Essai sur le lexique de Ghazali*, Beirut, Librairie Orientale, 1985. Jacquart, D., ed., *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994. Conjunto de breves trabajos por distintos autores sobre estas materias: gramática, lógica, astronomía, medicina, alquimia y filosofía, esta última a cargo de Pierre Thuillet.
Lenfant, D., *Concordantiae augustinianae*, París, 1956 (vol. I) y 1965 (vol. II); hay reimpresiones posteriores.
Maierù, A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972.
Michaud-Quantin, P., *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970. Se estudian con singular finura filológica diversos aspectos del léxico filosófico y teológico escolástico.
Morin, F., *Dictionnaire de philosophie et de théologie scholastiques*, París, 1846 (ocupa los tomos 21-22 de la *Encyclopédie théologique* de J. P. Migne). Niermeyer, J. F., *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 1976. Importante contribución lexicográfica, muy útil para el estudio de la historia medieval. El léxico filosófico está desatendido ostensiblemente. Nova, A., *Dictionnaire de terminologie scolastique*, París, 1885.
Schütz, L., *Thomas-Lexicon*, Paderborn, 1895; hay reimpresiones posteriores. Sermoneta, G., *Un glossario filosofico ebraico-italiano del* XIII *secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge, edición de O. Weijers, Turnhout, Brepols, 1992.
Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance, edición de O. Weijers, Turnhout, Brepols, 1995.
Wolfson, H., «The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts», en *Harvard Theological Review*, 28 (1935), pp. 69-133.

Antologías de textos

Antelo Iglesias, A., *Judíos españoles de la Edad de Oro (siglos XI-XII): Semblanzas, Antología y Glosario*, Madrid, Fundación Amigos de SefaradUNED, 1991.

Campanini, M., ed., *Intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bérgamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1989. En la primera parte (pp. 73-125) contiene textos de Algacel, Averroes, Boecio de Dacia, Egidio Romano y Pietro Pomponazzi.

Cappelletti, A. J., *Textos y estudios de filosofía medieval*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1993.

Fernández, C., *Los filósofos medievales. Selección de textos, vol. I. Filosofía Patrística. Filosofía Árabe y Judía; vol. II. Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa*, Madrid, BAC, 1979 y 1980. Importante antología, muy recomendada para uso escolar.

Grande Antologia Filosofica, Milán, Marzorati, 1954, vols. III y IV.

Jaques Pi, J., *La estética del románico y el gótico*, Madrid, A. Machado Libros, 2003. Interesante selección y acertada traducción de textos de estética medieval.

Medieval Political Philosophy: A Sourcebook, edición de R. Lerner y M. Mahdi, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1963.

Medieval Political Theory: A Reader, edición de C. J. Nederman y K. L. Forhan, Londres, Routledge, 1993.

Medieval Texts on the Eternity of the World, edición de R. C. Dales y O. Argerami, Leiden, Brill, 1991.

Sierra Bravo, R., *El Pensamiento Social y Económico de la Escolástica*, Madrid, CSIC, 1975, vol. II (Fuentes).

The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Vol. 1. Logic and the Philosophy of Language, N. Kretzmann y E. Stump, eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1988; *Vol*. 2. *Ethics and Political Philosophy*, A. S. McGrade, J. Kilcullen y M. Kempshall, eds., 2000; *Vol. 3. Mind and Knowledge*, R. Pasnau, ed., 2002. Valiosa y utilísima antología de textos filosóficos medievales ordenada por materias.

Historias de la filosofía medieval

Abbagnano, N., *Historia de la Filosofía. Tomo I. Filosofía antigua-Filosofía patrística-Filosofía escolástica*, Barcelona, Montaner y Simó, 1973, 2.ª ed.

Ancona, C. D., ed., *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Turín, Einaudi, 2005, 2 vols.

Agus, J. B., *The Evolution of Jewish Thought from Biblical Times to the Opening of Modern Era*, Nueva York, Abelard-Schumann, 1959.

Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam. I. Les philosophes théologiens. II. Les philosophes purs*, París, Vrin, 1972. Principal aportación historiográfica de este prestigioso erudito egipcio. Obra de lectura recomendada.

Baffioni, C., *Storia della filosofia islamica*, Milán, Mondadori, 1991.

—, *I grandi pensatori dell'Islam*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996.

Berti, E., *Storia della Filosofia. Antichità e Medioevo*, Bari, Laterza, 1991.

Bréhier, E., *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1942; hay reedición en la editorial Tecnos.

Canals, F., *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1985, 3.ª ed.

Copleston, F., *A History of Medieval Philosophy*, Nueva York, Harper & Row, 1972; hay reimpresión en Indiana, University of Notre Dame Press, 1990. El autor sintetiza en un solo volumen y renueva en algunos puntos su anterior estudio de la filosofía medieval, publicado en el original inglés con anterioridad y en dos volúmenes.

—, *Historia de la Filosofía. Vol. II. De San Agustín a Escoto. Vol. III. De Ockham a Suárez*, Barcelona, Ariel, 1978 y 1979, 3.ª ed.; hay reediciones posteriores. Excelente manual de historia de la filosofía medieval cristiana, escrito en un estilo claro, con una amplia exposición de todos los grandes filósofos de este período y desde una apertura mental a las diversas corrientes de pensamiento.

Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, traducción de M. Tabuyo, A. López y F. Torres Oliver, Madrid, Trotta, 2000, 2.ª ed.

Cruz Hernández, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico. Vol. 1.Desde los orígenes hasta el siglo* XII *en Oriente. Vol. 2. El pensamiento de al-Andalus (siglos* IX-XIV*). Vol. 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Madrid, Alianza Editorial, 1996. Obra imprescindible para el estudio de la filosofía islámica medieval. Constituye el más completo manual en castellano sobre el tema y una de las mejores obras de conjunto en el panorama internacional. En ella se reelaboran manuales anteriores como *Filosofía HispanoMusulmana*, Madrid, 1957, 2 vols., y *La Filosofía Árabe*, Madrid, 1963.

Chouraqui, A., *La pensée juive*, París, PUF, 1968, 2.ª ed.

De Rijk, L. M., *La Philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1985. El libro procede de los cursos introductorios a la filosofía medieval dados por el autor en universidades holandesas durante varios años. No es un manual tradicional, ya que se centra en cuestiones generales y metodológicas en una primera parte, dedicando el resto a desarrollar unos pocos problemas filosóficos en algunos autores (creer y saber, la metafísica del ser en Tomás de Aquino y el tema de la *suppositio*). Sin embargo, su aportación en el campo de la lógica y la metodología, así como su valoración de la filosofía del siglo XIV, enriquecen considerablemente este original manual.

De Wulf, M., *Histoire de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1947, 6.ª ed., tres vols.; hay traducción castellana de Jesús Toral Moreno, México D. F., Jus, 1945-1949. Importante manual de inspiración neoescolástica, que gozó de gran difusión durante la primera mitad del siglo XX.

Dronke, P., ed., *A History of the Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Dujovne, L., *Introducción a la historia de la filosofía judía*, Buenos Aires, Editorial Israel, 1949. En el prólogo se afirma que «es esta la primera vez que en español se publica un compendio de la historia de la filosofía judía desde sus orígenes hasta hoy». El capítulo dedicado a los filósofos sefardíes no aporta nada nuevo a los estudios anteriores sobre el tema.

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, 2.ª ed.

Fraile, G., *Historia de la Filosofía. II (1.º) El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica. II (2.º) Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, Madrid, BAC, 1975. Escrita desde un enfoque tradicional, resulta útil su consulta por la rica documentación que contiene y el trabajo de fuentes.

Fumagalli Beonio Brocchieri, M. T., y Parodi, M., *Storia della filosofia medievale*, Bari, Laterza, 1989. Interesante e innovador manual que refleja bien la producción historiográfica italiana de los últimos años.

García Junceda, J. A., *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid, Cincel (vol. 7 de la *Historia de la filosofía* de Editorial Cincel).

Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, 2.ª ed., 2.ª reimpresión. Manual clásico de lectura recomendada. A pesar del tiempo transcurrido desde la primera edición francesa (París, Payot, 1922), luego ampliada notablemente en 1944, sigue siendo un valioso estudio de conjunto sobre la escolástica.

González Álvarez, A., *Manual de Historia de la Filosofía*, Madrid, Gredos, 1957; hay reediciones posteriores.

Grabmann, M., *Filosofía medieval*, Barcelona, Labor, 1928. Resumen claro y atractivo de la escolástica donde se destaca la contribución de Tomás de Aquino.

Guttmann, J., *Die Philosophie des Judentums*, Múnich, Ernst Reinhardt, 1933; hay traducción inglesa, *Philosophies of Judaism*, Londres, 1964. Obra fundamental sobre la filosofía judía en la Edad Media.

Hirschberger, J., *Historia de la Filosofía. Tomo I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1954; hay reediciones posteriores.

Histoire de la philosophie. Idées, doctrines, F. Chatelet, ed., París, Hachette, 1972; hay traducción castellana en Espasa-Calpe. El tomo I comprende «La filosofía pagana» y «La filosofía medieval».

Historia de la Filosofía Siglo XXI, vol. 3. Del mundo romano al Islam medieval, edición de Brice Parain, Madrid, Siglo XXI, 1972; hay reediciones posteriores. Sintética exposición con un actualizado enfoque.

Historia de la Filosofía Siglo XXI, vol. 4. La filosofía medieval en Occidente, por

Jean Jolivet, Madrid, Siglo XXI, 1972.

Hourani, G., ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, State University of New York, 1975.

—, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Hughes, A., *Jewish Philosophy A-Z*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005. Husik, J., *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York, Atheneum, 1969; es reimpresión de la 1.ª ed. de 1916.

Hyman, A., ed., *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, Nueva York, Ktav Publishing House, 1977.

Jeauneau, E., *La philosophie médiévale*, París, PUF, 1963.

Khoury, J., *Filosofia Musulmana*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1984.

Leaman, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Leff, G., *Medieval Thought, St. Augustine to Ockham*, Londres, Penguin Books, 1958; hay reimpresiones posteriores.

Libera, A. de, *La philosophie médiévale*, París, PUF, 1989.

Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy 480-1150*, Londres, Routledge, 1988.

—, *Later Medieval Philosophy*, Londres, Routledge, 1991.

—, *Medieval Philosophy. Routledge History of Philosophy. Vol. 3*, Londres, Routledge, 1996.

Marías, J., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1941; reeditada en varias ocasiones, se ha reimpreso posteriormente por Alianza Editorial.

Martínez Lorca, A., ed., *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990. Conjunto de interesantes estudios sobre los principales filósofos musulmanes y judíos de la España islámica, precedido de una amplia introducción del editor sobre la historiografía de la filosofía andalusí.

—, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Editorial Trotta, 2007. Se recogen en él diferentes trabajos sobre los más importantes pensadores andalusíes, desde Ibn Ḥazm de Córdoba hasta Maimónides, Averroes e Ibn Jaldún. Ofrece una visión actualizada del tema y se acompaña de unos útiles índices de términos y locuciones griegas, latinas y árabes.

Montgomery Watt, W., *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1962.

Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, A. Franck, 1859; hay reimpresión en Vrin, 1988. Obra fundamental en la recuperación de la filosofía islámica y judía, después de siglos de silencio. Decisiva también para la identificación de Ibn Gabirol y para el renacimiento de los estudios averroístas. Nasr, S. H., y Leaman, O., eds., *The History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge, 1996, 2 vols. Importante complemento de la Historia de la Filosofía publicado por la editorial Routledge y preparado por 50 especialistas, que cubre desde la formación del mundo islámico hasta hoy. Ramón Guerrero, R., *Filosofías Árabe y Judía*, Madrid, Síntesis, 2001.

—, *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, Akal, 1996.

Reale, G., y Antiseri, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 1988. Útil manual.

Russell, B., *Historia de la filosofía occidental. Tomo I. La filosofía antigua, la filosofía católica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 1989, 2.ª ed. Sharif, M. M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963 (vol. 1) y 1966 (vol. 2). Preparada por un amplio equipo de estudiosos musulmanes, incluye en su panorámica no solo la filosofía sino también el desarrollo de las ciencias, del pensamiento religioso y de la mística en el mundo islámico hasta nuestros días.

Storia della filosofia. Vol. I. L'età antica e medievale, Nicolao Merker, ed., Roma, Editori Riuniti, 1984.

Tatakis, B., *La philosophie byzantine*, París, PUF, 1949.

The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, edición de P. Adamson y R. C. Taylor, Cambridge University Press, 2005. Interesante manual, obra colectiva de diversos especialistas, en el que se presta atención tanto a los principales pensadores como a los grandes campos de la filosofía árabe (lógica, filosofía moral y política, filosofía natural, psicología y metafísica).
The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, edición de D. Frank y O. Leaman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Útil manual que refleja bien el estado actual de los estudios sobre el tema.
The Cambridge Companion to Medieval Philosophy, edición de A. S. McGrade, Cambridge University Press, 2003. Ofrece una visión actualizada y crítica del pensamiento cristiano medieval.
The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, A. H. Armstrong, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1980. Abarca desde la filosofía helenística hasta San Anselmo e incluye también a los primeros filósofos islámicos (al-Kindī, al-Rāzī y al-Fārābī). Obra de alta calidad historiográfica y buena información bibliográfica, preparada por un grupo de destacados especialistas, en su mayoría británicos.
The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg, eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1982; hay reimpresiones posteriores. La historia de la filosofía medieval más ambiciosa producida en los últimos años. Está estructurada por temas y no por autores; fue escrita por un amplio equipo internacional de especialistas. Obra de consulta obligada.
Überweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tomo 2*: Bernhard Geyer,
Die patristische und scholastische Philosophie, Berlín, E. S. Mittler und Sohn, 1928; hay reediciones posteriores. Obra clásica con abundantísima bibliografía; el capítulo dedicado a la filosofía árabe fue escrito por Max Horten.
Vajda, G., *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París, Vrin, 1947.
Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII siècle*, Lovaina, Publications Universitaires, 1966. Importante estudio sobre el gran siglo de la escolástica, escrito por el conocido maestro belga, inspirador durante decenios del medievalismo filosófico en la Universidad de Lovaina.
Vasoli, C., *La filosofia medievale*, Milán, Feltrinelli, 1961.
Vignaux, P., *El pensamiento en la Edad Media*, México D. F., FCE, 1954; hay reediciones posteriores. Inteligente síntesis del principal discípulo de Gilson.
Windelband, W., *Historia de la filosofía*, Barcelona, El Ateneo, 1970.

Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970, 3.ª ed.
Yabri, M. A., *El legado filosófico árabe*, traducción del árabe de M. C. Feria García, Madrid, Trotta, 2006, 2.ª ed. Contribución fundamental al tema, escrita por uno de los grandes pensadores árabes del siglo XX. De especial interés su interpretación del racionalismo filosófico andalusí.

Monografías de especial interés

AA.VV., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Milán, Vita a Pensiero, 1981.
—, *Abélard en son temps*, París, Les Belles Lettres, 1981. (Contiene las comunicaciones presentadas a un coloquio celebrado en París en 1979).
—, *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo*, Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1968.
Álvarez Turienzo, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.
Aquinas and problems of his time, G. Verbeke y D. Verhelst, eds., Lovaina, Leuven University Press/Nijhoff, 1976.
Arnaldez, R., *Averroès, un rationaliste en Islam*, París, Éditions Balland, 1998.
Azmeh, A. al-, *Ibn Khaldun: An Essay of Reinterpretation*, Londres, Routledge, 1990.
Bayona Aznar, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
Beonio-Brocchieri, M. T., *La logica di Abelardo*, Florencia, La Nuova Italia, 1969, 2.ª ed.
Bettoni, E., *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milán, Vita e Pensiero, 1973.
Beuchot, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México D. F., UNAM, 1991.
Craemer-Ruegenberg, I., *Alberto Magno*, Barcelona, Herder, 1985.
Crombie, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford, Oxford University Press, 1953.
Cross, R., *The Physics of Duns Scotus: the scientific context of a theological vision*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Cruz Hernández, M., *Abū-l-Walīd Muḥammad Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, CajaSur, 1997, 2.ª ed. Valiosa monografía sobre el principal filósofo andalusí.

Chadwick, H., *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bolonia, Il Mulino, 1986.

Chejne, A. G., *Ibn Ḥazm*, Chicago, Kazi Publications, 1982.

Easton, S. C., *Roger Bacon and his Search for a Universal Science*, Oxford, Blackwell, 1971.

Egido Serrano, J., *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006.

Études sur Avicenne, edición de J. Jolivet y R. Rashed, París, Les Belles Lettres, 1984. Evans, G. R., *Anselm and a New Generation*, Oxford, Clarendon Press, 1980. *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: aux origins de la logica modernorum*,

J. Jolivet y A. de Libera, eds., Nápoles, Bibliopolis, 1987.

Gilson, E., *La teologia mistica di S. Bernardo*, Milán, Jaca Books, 1987. Gregory, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola de Chartres*, Florencia, Sansoni, 1955.

—, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Florencia, Le Monnier, 1963. Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1988.

Hawi, S. S., *Islamic naturalism and mysticism. A philosophic study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, Leiden, Brill, 1994.

Jeanneau, E., *Lectio Philosophorum: Recherches sur l'école de Chartres*, Ámsterdam, Hakkert, 1973.

John Duns Scotus, Philosopher: Proceedings of «The Quadruple Congress» on John Duns Scotus, edición de M. Beth Ingham y O. Bychkov, Münster, Aschendorf-Franciscan Institute, 2010.

Jolivet, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, París, Vrin, 1969. Kenny, A., *Aquinas on Mind*, Londres, Routledge, 1994.

Leaman, O., *Moses Maimonides*, Londres, Routledge, 1990. Libera, A. de, *Albert le Grand et la philosophie*, París, Vrin, 1990.

Mahdi, M., *Alfarabi and the foundations of Islamic political philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2001; hay traducción castellana, Barcelona, Herder, 2003.

—, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres, Allen & Unwin, 1957.

Maimonides and the Sciences, edición de R. S. Cohen y H. Levine, Dordrecht, Kluwer, 2000.

Maiza Ozcoidi, I., *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahāfut al-tahāfut*, Madrid, Trotta/UNED, 2001. Estudio fundamental sobre la principal obra filosófica de Averroes.

Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1958, 4.ª ed. Mazarella, P., *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padua, CEDAM, 1962.

McEvoy, J., *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

McGrade, A. S., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Nardi, B., *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1985.

Panaccio, C., *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal, Bellarmin, 1992.

Peña Martín, S., *Corán, palabra y verdad. Ibn al-Sı-d y el humanismo en al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007. Importante monografía que amplía la perspectiva sobre el pensador pacense abierta por Asín Palacios.

Putallaz, F.-X., e Imbach, R., *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, París, Éditions du Cerf, 1997.

Robles Carcedo, L., *Tomás de Aquino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1992. Roques, R., *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1975.

—, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, París, Aubier, 1954.

Ruiz Simón, J. M., *L'art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Bacelona, Quaderns Crema, 1999.

Schlanger, J., *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: étude d'un néoplatonisme*, Leiden, Brill, 1968.

Seeskin, K., *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

Sinaceur, M., ed., *Ghazali, la raison et le miracle*, París, Maisonneuve, 1987.

The Cambridge Companion to Ockham, edición de Paul Vincent Spade, Cambridge University Press, 1999.

Tomás Ramos, F. M., *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*, São Paulo, PUG-Edições Loyola, 1984.

Tornero Poveda, E., *Al-Kindi: la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, CSIC, 1992.

Van Steeenberghen, F., *Maître Siger de Brabant*, Lovaina, Publications Universitaires, 1977.

Vanni Rovighi, S., *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, Laterza, 1987. Wackernagel, W., *Ymagine denudari. Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, París, Vrin, 1991.

Weisheipl, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona, Eunsa, 1991. Publicada inicialmente en inglés, hay también traducción italiana de esta importante monografía.
Wilks, M., ed., *The World of John of Salisbury*, Oxford, 1984.
Wippel, J. F., *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America, 2000.

Estudios

AA.VV., *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*, Granada, CSIC, 1990-2001, 6 vols. Camilo Álvarez de Morales, investigador de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, ha sido el editor de esta importante colección de trabajos científicos, salvo en un caso que lo fue por la investigadora Expiración García Sánchez, miembro también de la misma Escuela del CSIC.
—, *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoletto, 1965, 2 tomos. Este doble volumen colectivo contiene contribuciones de destacados medievalistas como F. Gabrieli, G. E. Grunebaum, C. Sánchez Albornoz, J. Vernet, S. M. Stern, M.-T. d'Alverny y G. Levi della Vida.
—, *Los almohades: problemas y perspectivas*, edición de P. Cressier, M. Fierro y L. Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 2 tomos.
Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology, Leiden, Brill, 2009.
Averroès et l'averroïsme (XII-XV siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue, edición de A. Bazzana, N. Bériou y P. Guichard, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2005. Reconstrucción del mundo histórico en el que vivió Averroes. Contiene también interesantes estudios sobre el averroísmo medieval y renacentista.
Badawi, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, Vrin, 1968.
Bayona Aznar, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009.
Beinart, H., ed., *Moreset Sefarad (El legado de Sefarad)*, Jerusalén, Universidad Hebrea-Comisión Nacional Judía Sefarad 92, 1992.
—, *Los judíos en España*, Madrid, Mapfre, 1993.
Bertola, E., *Saggi e studi di filosofia medievale*, Padua, Cedam, 1951.

Beuchot, M., *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval. Su repercusión en la filosofía analítica actual*, México D. F., UNAM, 1992.

Bianchi, L., y Randi, E., *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari, Laterza, 1990.

Bloch, E., *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966. Bühler, J., *Vida y cultura en la Edad Media*, trad. de W. Roces, México D. F., FCE, 1977, 2.ª reimpresión.

Campanini, M., *Islam e politica*, Bolonia, Il Mulino, 1999. Inteligente reflexión sobre la política en el mundo islámico vista desde dentro, es decir, desde sus raíces religiosas, jurídicas y filosóficas; hay traducción castellana, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

Caspar, R., *Traité de Théologie Musulmane*, Roma, PISAI, 1987.

Colish, M. L., *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press, 1983, 2.ª ed. Cruz Hernández, M., *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992; hay reedición. Un notable esfuerzo por situar el pensamiento andalusí en su compleja realidad histórica. La estructura económica y social, así como la organización política y jurídica de al-Andalus, son recreadas con talento a partir de las fuentes históricas árabes.

Chenu, M.-D., *La théologie comme science au XIII siècle*, París, Vrin, 1957. Daiber, H., *Islamic Thought in the dialogue of cultures. Innovation and mediation between antiquity and middle ages*, Sarajevo, Kult, 2008. Destaca la abundante bibliografía sobre la transmisión de la filosofía árabe al mundo latino.

Dales, R. C., *Medieval discussions of the eternity of the world*, Leiden, Brill, 1990.

—, *The intellectual life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1992, 2.ª ed.

De Bruyne, E., *Estudios de estética medieval*, Madrid, Gredos, 3 vols.

—, *La Estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 1988.

Dempf, A., *Ética de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958; la 1.ª edición alemana, *Die Ethik des Mittelalters*, se publicó en Múnich en el año 1930.

Djebbar, A., *L’Âge d’or des sciences arabes*, París, Le Pommier, 2005.

Druart, T. A., *Arabic Philosophy and the West*, Washington, Georgetown University, 1988.

Duby, G., *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1993, 4.ª ed.

Duhem, P., *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, París, Hermann, 1913-1959, 10 vols. Obra fundamental sobre el pensamiento científico en la Edad Media.

Evans, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 1993.

Fakhry, M., *Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas*, Londres, George Allen and Unwin, 1958.

Fierro Bello, M.ª I., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

Flasch, K., *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la «mystique» allemande*, París, Vrin, 2008.

Fumagalli Beonio-Brocchieri, M., *Il pensiero politico medievale*, Roma, Laterza, 2000.

Gandillac, M. de, *Genèses de la modernité. Les douze siècles où se fit notre Europe*, París, Éditions du Cerf, 1992. Conjunto de trabajos cuya temática se extiende desde el siglo V hasta el Renacimiento, y publicados a lo largo de 35 años en muy diversas obras por uno de los grandes medievalistas europeos del siglo XX.

Garfagnini, G. C., *Cosmologie medievali*, Turín, Loescher, 1978.

Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981. Excelente introducción temática al pensamiento escolástico. Quizá la obra más lograda de Gilson y la que mejor resiste el paso del tiempo.

—, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, París, Vrin-Reprise, 1986.

Grabmann, M., *Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1909-1911, 2 vols.; reimpresión en Graz por la Akademische Druck, 1957, 2 vols.; hay traducción italiana de Mercurio Candela y Paola Buscaglione, *Storia del metodo scolastico*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, 2 vols. Obra indispensable para conocer la metodología de los filósofos escolásticos hasta el comienzo del siglo XIII.

Guenée, B., *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier Montaigne, 1980. La obra está centrada en los historiadores medievales y en el papel esforzado, aunque modesto, que desempeñaron en la cultura medieval. Según el autor, la verdadera debilidad de la Edad Media no fue la escasa erudición de los historiadores sino la ausencia de cultura histórica en los que los leían.

Gurevich, A. I., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990. Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society*, Londres/Nueva York, Routledge, 1998.

—, *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2000.
Hourani, G., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
Jadaane, F., *L'Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut, Dar elMachreq, 1968.
Khadra Jayyusi, S., ed., *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1994, 2 vols. La más ambiciosa y reciente reconstrucción de la cultura de al-Andalus en sus muy diversas facetas (filosofía, ciencias, mística, arte, música, técnica, etc.) llevada a cabo por un amplio equipo internacional de estudiosos.
Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1956-1963, 5 vols., 3.ª ed. Obra pionera y básica sobre el pensamiento político crítico y rupturista de la Edad Media tardía.
Le Goff, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Juventud, 1969. Obra histórica fundamental por su innovadora metodología y el amplísimo horizonte que cubre, escrita por uno de los grandes medievalistas europeos.
—, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986. Sugestiva aproximación al tema.
Leaman, O., *Islamic Aesthetics. An Introduction*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004.
—, *Jewish Thought. An Introduction*, Nueva York-Londres, Routledge, 2006. Libera, A. de, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, París, Seuil, 1996.
—, *Pensar en la Edad Media*, Barcelona, Anthropos, 2000; la primera edición francesa fue publicada en París, Seuil, 1991.
Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Gembloux, 1942-1960, 6 tomos.
Makki, M. A., *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, Instituto [Egipcio] de Estudios Islámicos, 1968. Una investigación ya clásica de la historiografía andalusí.
Mazzoli-Guintard, C., *Ciudades de al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana (s. VIII-XV)*, Granada, Ediciones ALMED, 2000.
Menocal, M. R., *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1987.
Michaud-Quantin, P., *Universitas. Expressions du mouvement communitaire dans le Moyen Âge latin*, París, Vrin, 1970. Estudio del pensamiento

político medieval anterior a la recepción de la *Política* de Aristóteles a través del lenguaje jurídico latino.
Muñoz Delgado, V., *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid, CSIC, 1980.
Nader, A. N., *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam)*, Beirut, Éditions Les Lettres Orientales, 1956. Uno de los escasos estudios disponibles sobre los orígenes de la filosofía islámica.
Nardi, B., *Studi di filosofia medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960. Recoge diversos trabajos del brillante medievalista italiano de la postguerra.
Nasr, S. H., *An introduction to islamic cosmological doctrines: conception of nature and methods used for its study by the Ihwan al-Safa, al-Biruni and Ibn Sina*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963; hay reimpresión en Londres, Thames and Hudson, 1978.
—, *Islamic science: an illustrated study*, Londres, World Islam Festival Trust, 1976.
Pareja, F. M., *La Religiosidad Musulmana*, Madrid, BAC, 1975.
Pelzer, A., *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Lovaina, Publications Universitaires, 1964. Valiosa obra póstuma en la que se recoge también la bibliografía completa del autor.
Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, Nueva York, New York University Press, 1968.
Puerta Vílchez, J. M., *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la Estética árabe clásica*, Madrid, Ediciones Akal, 1997. Importante estudio sobre el tema.
Religion versus Science in Islam: A Medieval and Modern Debate, número monográfico (XIX) de la revista científica *Oriente Moderno*, Roma, 2000, edición de Carmela Baffioni. Reciente contribución colectiva sobre un tema de debate permanente. Todos los trabajos están centrados en el mundo islámico medieval.
Ribera, J., *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, prólogo de M.ª Jesús Viguera, Pamplona, Urgoiti, 2008. Reedición de dos estudios ya clásicos de uno de los maestros del arabismo español.
Rosenthal, E. I. J., *El pensamiento político en el Islam medieval*, traducción de Carmen Castro, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Notable estudio sobre el tema. Rosenthal, F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1952. Libro de lectura recomendable.
Rubio, L., *El «ocasionalismo» de los teólogos especulativos del islam*, Real Monasterio de El Escorial, Ediciones Escurialenses, 1987. El mejor estudio disponible en castellano sobre la teología islámica, es decir, el *kalam*, en especial por la riqueza de fuentes literarias utilizadas.

Santiago-Otero, H., *Fe y cultura en la Edad Media*, Madrid, CSIC, 1988.
Stern, S. M., *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, edición de F. Z. Zimmermann, Londres, Variorum Reprints, 1983.
Straface, A., *L'origine del mondo nel pensiero islamico dei secc. X-XI*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 1996.
Stump, E., *Dialectic and its place in the development of Medieval Logic*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
Sturlese, L., *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zúrich, Spur Verlag, 1994.
Talbot Rice, D., *Islamic art*, Singapur, Thames and Hudson, 1993. Breve panorámica cuyas ilustraciones bastarían para acabar con muchos de los tópicos que todavía circulan sobre el refinado arte islámico.
The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450, J. H. Burns, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Torres Balbás, L., *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, Instituto HispanoÁrabe de Cultura, 1985, 2.ª ed., 2 vols. Obra fundamental del gran arquitecto y restaurador de la Alhambra, ligado a la Institución Libre de Enseñanza (ILE), perseguido y relegado por el franquismo.
Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
Vajda, G., *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, Londres, Variorum Reprints, 1986.
—, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París, Vrin, 1947.
Van Steenberghen, F., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Lovaina-París, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974. Reúne una serie de trabajos de diverso tipo (doctrinales, historiográficos y metodológicos) que sintetizan bien la rica herencia intelectual de este maestro de medievalistas.
Vega, L., *Artes de la razón: una historia de la demostración en la Edad Media*, Madrid, UNED, 1999.
Vernet, J., *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978. Estudio erudito y rico en bibliografía sobre la recepción europea de la cultura del islam medieval a través de al-Andalus. Hay reimpresión, Barcelona, El Acantilado, 1999, con nuevo título: *Lo que Europa debe al Islam de España*.
—, *Historia de la ciencia árabe*, Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1981.
Vignaux, P., *Nominalisme au XIV siècle*, París, Vrin, 1948. Notable estudio sobre el tema.
Vilanova, E., *Historia de la Teología cristiana*, vol. I, Barcelona, Herder, 1987. Innovadora obra, de interés para el estudio de la patrística.

Waines, D., *El islam*, traducción de Consuelo Pérez-Benítez, revisión y edición de Maribel Fierro, Madrid, Cambridge University Press, 1998; hay nueva edición en Madrid, Akal, 2008. Útil introducción a la religión islámica desde su formación hasta hoy y donde se destaca la variedad de pueblos y culturas en que se asienta.

Walzer, R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

Weijers, O., ed., *Queritur utrum. Recherches sur la «disputatio» dans les universités* médiévales, Turnhout, Brepols, 2009.

Wolfson, H., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973 y 1977, 2 vols.

—, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976.

Repertorios bibliográficos

AA.VV., *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991. Ofrece un panorama crítico de dos siglos, XIX y XX, de historiografía filosófica medieval, prestando especial atención a los países con mayor producción bibliográfica. Las contribuciones proceden de un congreso internacional celebrado en Roma en 1989 y, entre otros autores, figuran conocidos medievalistas europeos como J. Jolivet, A. de Libera, D. Luscombe, A. Zimmermann y T. Gregory.

Adorno, F., *Il pensiero greco-romano e il cristianesimo. Orientamenti bibliografici*, Bari, Laterza, 1970.

Anawati, G. C., «Philosophie arabe et islamique. Bibliographie de la philosophie médiévale en terre d'Islam pour les années 1959-1969», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 10-12 (1968-1970), pp. 316-369.

—, «Bilan des études sur la philosophie médiévale en terre d'Islam 1982-1987», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 29 (1987), pp. 24-47.

—, *Bibliographie d'Averroès (Ibn Rushd)*, Argel, Organisation Arabe pour l'éducation, la culture et les sciences, 1978.

—, *Mo'allafat Ibn Sina (Essai de bibliographie avicennienne)*, El Cairo, Dar alMaaref, 1950.

Azmeh, A., *Ibn Khaldûn in modern Scholarship*, Londres, 1981.

Beckmann, J. P., *Ockham Bibliographie: 1900-1990*, Hamburgo, Felix Meiner, 1992. Besterman, T., *A World Bibliography of Oriental*

Bibliographies, revisión y puesta al día por J. D. Pearson, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Bibliographie de la Philosophie. Es un boletín trimestral que, con ayuda de la UNESCO y del CNRS francés, publica el *Institut International de Philosophie* en la editorial Vrin de París. La bibliografía está estructurada por materias y al final figura una sección dedicada a la historia de la filosofía en sus distintas épocas.

Bibliographie der deutschprachigen Arabistik und Islamkunde, edición de Fuat Sezgin, Fráncfort del Meno, 1990-1995, XXI tomos. Los nueve primeros tomos están dedicados a materias (religión y teología, filología, literatura, filosofía, ciencias de la naturaleza, medicina, derecho, historia, etc.); el tomo X se refiere a los países árabes durante los dos últimos siglos; el tomo XI resume con índices y fuentes los diez anteriores. Los tomos XII a XIX están dedicados a autores, y los tomos XX y XXI contienen los índices de conceptos, de personas y de obras. Interés especial del tomo V, que refleja la producción sobre filosofía, medicina y ciencias de la naturaleza. Aunque concentrado en la bibliografía en lengua alemana, su meticulosidad y amplitud lo hacen muy útil para los estudiosos.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, Leiden, Brill, 1943-1949, 2 vols., más otros 3 de suplementos. Obra imprescindible para el conocimiento de las fuentes árabes.

Bunis, D. M., *Sephardic Studies: A Research Bibliography*, Nueva York, 1981. Chauvin, V., *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, Lieja, 1892-1922, doce tomos. Los nueve primeros están dedicados a obras literarias, el décimo al *Corán*, el undécimo al profeta Mahoma y el duodécimo a la religión islámica. El autor, profesor de hebreo y árabe en la Universidad de Lieja, proyectaba el estudio bibliográfico de otras materias, como el derecho, la historia, la filosofía y la medicina, pero su repentina muerte en 1913 se lo impidió. Su discípulo

M.-L. Polain terminó el tomo 12 que, debido a la I Guerra Mundial, se retrasó más de lo previsto en su edición, publicándose finalmente en 1922. Chevalier, U., *Répertoire des sources historiques du Moyen Âge. Bio-Bibliographie*, 1905-1907, 2 vols.; hay reimpresión en Nueva York, Kraus Reprint, 1960. Repertorio de interés histórico general que comenzó a publicarse por fascículos en 1877. En su última edición el autor, quien redactó la obra en un pueblecito francés alejado de los grandes centros de enseñanza y de documentación, advertía que tomaba como fecha límite el año 1899 porque, de no ser así, «un solo

erudito estaría en la imposibilidad absoluta de hacer la recogida, incluso con la ayuda de varios secretarios».

Daiber, H., *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 1999, 2 vols. El volumen I, de 974 pp., contiene una riquísima lista de publicaciones por orden alfabético de autores; y el vol. II, de 548 pp., los índices de nombres, términos y materias. Se presenta como un manual de estudios orientales, y sin duda lo es. Más aún, constituye una guía utilísima para el estudio de la filosofía islámica; en ella se recogen las principales aportaciones sobre el tema de los medievalistas del siglo XX. A destacar también su amplio horizonte bibliográfico, procedente de muy diferentes ámbitos lingüísticos, y la reciente recogida de información, algo siempre problemático en una realidad tan cambiante como es la producción bibliográfica contemporánea. Ha aparecido más tarde un nuevo volumen de Suplemento, Leiden, Brill, 2007. Dekkers, E. y Gaar, A., *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis, Abadía de S. Pedro, 1951. Interesante obra de referencia y útil complemento del Migne, en la que se indican las ediciones y códices de los Padres latinos ordenados alfabéticamente; hay reedición de 1961.

Druart, T.-A. y Marmura, M., «Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide (1986-1989)», *Bulletin de philosophie médiévale*, 32 (1990), pp. 106-135.

—, y, «Medieval Islamic Philosophy and Theology: Bibliographical Guide (1989-1992)», *Bulletin de philosophie médiévale*, 35 (1993), pp. 181-219.

—, «Brief Bibliographical Guide in Medieval Islamic Philosophy and Theology». Esta provechosa y actualizada bibliografía puede manejarse en la página web de The Catholic University of America (CUA) con sede en Washington (EE. UU.), donde enseña la profesora Druart: www.philosophy.cua.edu/faculty/tad/bibliography/. También se accede a ella a través de la nueva web de la SIEPM, alojada en el portal de la Universidad alemana de Friburgo: www.siepm.uni-freiburg.de/; enlaces. Abarca desde 1998 hasta 2010 en siete entregas, las últimas de ellas con caracter bianual.

Enciclopedia de orientación bibliográfica, director T. Zamarriego, S. J., Barcelona, Juan Flors editor, 1964, cuatro vols. El vol. II, *Ciencias religiosas y humanas*, comprende la filosofía, tanto desde un punto de vista sistemático como histórico; las referencias al pensamiento filosófico medieval, en el que se distinguen los textos y los estudios, están contenidas en las páginas 721-740 y van firmadas por José Gómez Caffarena (escolástica) y Salvador Gómez Nogales (filosofía islámica y judía), lo que acredita su calidad historiográfica.

Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, 1754, 6 vols.

Gonzalo Maeso, D., *El legado del judaísmo español*, introducción de María Encarnación Varela Moreno, Madrid, Trotta, 2001. De especial interés la actualización bibliográfica redactada por la editora.

Historiography. An Annotated Bibliography of Journals, Articles, Books and Dissertations, S. K. Kinnell, ed., Santa Bárbara, California-Oxford, ABCCLIO, 1987, 2 vols. El primer volumen está estructurado por temas, vg. metodología, historia económica, historia social e intelectual, historia política, etc. El segundo está dedicado a países dentro de grandes áreas geográficas. De escaso valor para la historiografía filosófica.

Hoffmann, T., *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*, 2009, 4.ª ed. (está en red esta amplísima y actualizada documentación).

Index Islamicus. 1906-1955. A catalogue on Islamic subjects in periodical and other collective publications, J. Douglas y J. F. Ashton, eds., Cambridge, 1958. Hay suplementos posteriores que contienen cada uno referencias de un período de cinco años. Desde 1977 se ha convertido en una publicación trimestral con el título *The quarterly Index Islamicus*. Ofrece interés para seguir las novedades en los estudios árabes aparecidas en revistas especializadas y otras publicaciones periódicas.

International Medieval Bibliography. Se edita en Leeds (Reino Unido) desde el año 1967 y tiene carácter general.

Janssens, J. L., *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*, Lovaina, Leuven University Press, 1991. La mejor guía bibliográfica disponible sobre Avicena.

Macías Kapón, U., «Una biblioteca española de judaica hispana», en *Raíces*, 3-4 (1987), pp. 56-74.

—, *Guía de bibliografía judaica*, Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 1988. Mandonnet, P., y Destrez, J., *Bibliographie thomiste*, París, Vrin, 1960, 2.ª ed. revisada por M.-D. Chenu. Muy útil, aunque ya envejecida.

Martínez Lorca, A., «Bibliografía básica» [sobre al-Andalus y su filosofía] y «Nota bio-bibliográfica» [de estudiosos contemporáneos], en *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, cit., pp. 83-93 y 455-460.

Mathieu, V., ed., *Questioni di Storiografia filosofica. Vol 1. Dai Presocratici a Occam*, Brescia, La Scuola, 1975.

Mehdawi, Y., *Bibliographie d'Ibn Sina*, Teherán, 1954.

Menasce, P. J. de, *Arabische Philosophie* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, vol. 6), Berna, A. Francke, 1948.

Nasr, S. H., *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Teherán, The Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975. Un intento ambicioso en su género, tanto por integrar en su información todos los campos del conocimiento científico, como por haber extraído una amplísima

documentación de revistas especializadas de todo el mundo. Destaca por su atinada metodología.

Orfali, M., *Biblioteca de autores lógicos hispano judíos (siglos XI-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 1997.

Perès, H., «Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Khaldoûn», en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio della Vida*, Roma, 1956, vol. II, pp. 304-329.

Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales, 1898; hay reimpresión reciente, Madrid, Biblioteca Nacional-Ollero & Ramos, 1993; hay también reimpresión en Brill; Mapfre la ha reproducido en CD-ROM. Obra fundamental para el estudio de al-Andalus y para el conocimiento de sus fuentes históricas. Aunque envejecida, no ha sido superada como obra de conjunto, y de ahí su utilidad. Su autor, muerto prematuramente, hizo la primera traducción castellana de *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl, Zaragoza, 1900.

Répertoire bibliographique de la philosophie, anexo publicado periódicamente en la *Revue philosophique de Louvain*. Valioso instrumento de trabajo tanto por la amplia información recogida como por su permanente puesta al día.

Rescher, N., *Al-Kindi: An annotated Bibliography*, Pittsburgh, 1964. Rosemann, P. W., «Averroes: A Catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards», en *Bulletin de philosophie médiévale*, 30 (1988), pp. 153-221. La mejor bibliografía impresa sobre Averroes; debe complementarse con la disponible en «Averroes-Database» del *Thomas-Institut* de la Universidad alemana de Colonia (Köln Universität).

Sáez, E., y Rossell, M., *Repertorio de Medievalismo hispánico (1955-1975)*, Barcelona, Ediciones «El Albir», 1978, 4 vols. Obra de referencia útil para conocer la producción bibliográfica de los principales medievalistas españoles durante el período cronológico estudiado, vg. M. Cruz Hernández, D. Gonzalo Maeso, J. M. Millás Vallicrosa y J. Vernet, así como de importantes hispanistas extranjeros de la época.

Schnurrer, C. F., *Bibliotheca arabica*, Halle, 1811; hay reimpresión en Ámsterdam, Oriental Press, 1968. Esta importante obra está escrita en latín y en ella se ordenan por temas las ediciones árabes de los libros impresos en Europa durante los siglos XVI, XVII, XVIII y comienzos del XIX.

Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, Brill, 1967-1984, 9 tomos. Constituye una actualización del Brockelmann. La riquísima bibliografía de fuentes, ordenada por materias, se detiene hasta ahora

en el siglo XI. *Spanish and Portuguese Jewry. A classified bibliography*, R. Singerman compilador, Londres, Greenwood Press, 1993. Aunque por razones prácticas de no exceder en su extensión prescinde de campos tan importantes como la filosofía, la poesía y la exégesis bíblica, este repertorio tiene su interés, pues dedica capítulos a temas como al-Andalus, la cábala, el misticismo, la astrología, la medicina, la ciencia y la labor de los traductores sefardíes.

Speculum. Revista especializada que se publica trimestralmente en Cambridge, Massachusetts, editada por la *Medieval Academy* de Estados Unidos. Atiende todos los campos del medievalismo y en cada número incluye recensiones críticas de cien libros y breves referencias de otros doscientos, lo cual da una idea de la gran producción bibliográfica sobre la Edad Media.

Totok, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie. Tomo II. Die Philosophie des Mittelalters*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1973. Obra bibliográfica de interés.

Vajda, G., *Jüdische Philosophie* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der* Philosophie, vol. 19), Berna, A. Francke, 1950.

Van Steenberghen, F., *Philosophie des Mittelalters* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, vol. 17), Berna, A. Francke, 1950.

—, *La Bibliothèque du Philosophe Médiéviste*, Lovaina-París, Publications Universitaires, 1974. Ofrece una amplia bibliografía por secciones con comentarios críticos. Prevista inicialmente como un capítulo de su conocida *Introduction à la philosophie médiévale*, su extensión final obligó a una edición separada del texto.

Vasoli, C., *Il pensiero medievale. Orientamenti bibliografici*, Bari, Laterza, 1971. Útil y bien estructurada bibliografía.

Wyser, P., *Thomas von Aquin und der Thomismus*, Berna, Francke, 1950. Amplia y selecta bibliografía.

Yarden, D., *Gabirol Bibliography*, Jerusalén, 1972.

Zenker, J. T., *Bibliotheca orientalis*, Leipzig, 1846-1861, 2 tomos; hay reimpresión en Ámsterdam, Oriental Press, 1966. Zenker aprovechó el trabajo de Schnurrer, añadiendo por su cuenta la referencia a algunas obras más recientes, aparecidas con posterioridad a la *Bibliotheca arabica*. Contiene una breve información estructurada por materias.



ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA, (Almería, 1943). Filósofo y escritor, es Catedrático Emérito de Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (U. N. E. D.), situada en la Ciudad Universitaria de Madrid.

En esa ciudad andaluza realizaría los estudios de Enseñanza Media. Después, marchó a Madrid en cuya Universidad Complutense cursó la Licenciatura en Filosofía y Letras, Sección de Filosofía, alcanzando unos años más tarde el Doctorado en Filosofía con una Tesis sobre Gramsci dirigida por el profesor José Luis Aranguren.

Desde 1971 a 1983 ejerció en el Colegio Universitario de Málaga y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga como profesor de Historia de la Filosofía, dedicando atención preferente a la Filosofía Antigua. Después de aprobar las oposiciones al Cuerpo de Profesores Adjuntos de Universidad, se trasladó nuevamente a Madrid donde se incorporó por concurso público de méritos a la UNED en 1983 como Profesor Titular de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval, colaborando estrechamente con el prestigioso filósofo y helenista Emilio Lledó. El año 2002 ganó por oposición la Cátedra de Filosofía Medieval en la U. N. E. D. que ejerce en la actualidad. Como profesor universitario tiene reconocidos seis Quinquenios Docentes; y como investigador, cinco Sexenios de Investigación, es decir, un total de 30 años.

El profesor Martínez Lorca ha publicado numerosos estudios e investigaciones sobre filosofía griega y medieval, habiendo mostrado un especial interés durante los

últimos años hacia el pensamiento de al-Andalus. Entre sus libros publicados, deben señalarse los siguientes:

- *La filosofía medieval. De al-Farabi a Ockham*, Barcelona, Batiscafo, 2015. Hay traducción italiana: *Filosofia medioevale. Da al-Farabi a Ockham*, Milán, Hachette, 2016; y traducción portuguesa, *A filosofia medieval. De al-Farabi a Ockham*, Lisboa, Atlântico Press, 2015.
- *Introducción a la filosofía medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Córdoba, Editorial, El Páramo, 2010; 4.ª ed., Córdoba, Utopía Libros, 2015. Ha sido traducido al árabe.
- *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- *Filosofía Medieval: Historia de la Filosofía II*, en colaboración con Idoia Maiza Ozcoidi, Madrid, UNED, 2007.
- *Guía Didáctica de la Filosofía Medieval y Renacentista: Historia de la Filosofía II*, en colaboración con Moisés González García, Madrid, UNED, 2004.
- Abū-l-Walīd Ibn Rusd (Averroes), *Sobre el intelecto*, edición e introducción, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- Said al-Andalusi, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de las naciones*, traducción, notas e índices de Eloísa Llavero Ruiz, introducción y notas de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- *Al encuentro de Averroes* (editor), Madrid, Editorial Trotta, 1993.
- *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, (Coord.) Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.
- *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Editorial Tecnos, 1988, con prólogo de Emilio Lledó.
- *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, introducción de Andrés Martínez Lorca, traducción y notas de Salvador Gómez Nogales, Madrid, UNED, 1987.
- *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci*, Málaga, Universidad de Málaga, 1981, con prólogo de José Luis Aranguren.

Dirige desde su creación en 1993 la prestigiosa Colección «Al-Andalus. Textos y Estudios» en la Editorial Trotta de Madrid, que ha publicado ya 20 volúmenes, entre ellos algunos de los clásicos del pensamiento andalusí, como *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl, *El régimen del solitario* de Avempace, *Guía de perplejos* de Maimónides y *El libro de las generalidades de la medicina* de Averroes.

Es miembro de varias sociedades científicas internacionales y Académico Correspondiente de la Real Academia de Córdoba (desde el año 1995), de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo (desde 2010), de la Real Academia de la Historia (desde 2011) y de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de

Barcelona (desde 2014). Ha sido elegido en 2016 Académico de número de la Academia Ambrosiana de Milán, prestigiosa institución cultural europea fundada en 1607 que acoge a relevantes investigadores y profesores universitarios de todo el mundo.

Ha pronunciado conferencias como profesor invitado en diversas universidades de Europa, América y África. Colabora de modo habitual en conocidas revistas filosóficas tanto nacionales como extranjeras. Es miembro del comité editorial de la revista *Cifra Nueva*, editada por la Universidad de los Andes (*ULA*) de Venezuela, y pertenece al consejo asesor de la revista *ÉNDOXA*, publicada por la Facultad de Filosofía de la UNED, y al consejo editorial de la revista *Al-Mulk. Anuario de Estudios Arabistas* del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba.

Durante los años 1984 a 1987 fue Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la UNED. Asimismo, fue elegido Director del Departamento de Filosofía de la UNED durante los años 1992 a 1996. Desde enero de 1999 hasta marzo de 2003 ocupó el cargo de Coordinador de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en el Palacio Ducal de Medina Sidonia, enclavado en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), que se convirtió en sede de los Cursos de Verano y en centro de actividades científicas y culturales. Su valiosísimo Archivo Histórico con más de diez millones de documentos fue reabierto desde la firma del Convenio con la UNED a los estudiosos. Desde el otoño de 2003 hasta enero de 2008 ha sido Director del Centro Asociado «María Zambrano» de la UNED en Málaga, único Centro de la Red Básica de la UNED en Andalucía y que cuenta con 110 Profesores-Tutores y más de 5000 alumnos.

Vinculado a Málaga por razones familiares y profesionales, Andrés Martínez Lorca participó activamente en la vida cultural y política malagueña durante la década de los 70 y primeros años 80, destacando su aportación a la lucha democrática en el ámbito profesional y universitario. Fue también uno de los profesores que puso en marcha la Universidad de Málaga, primero como profesor en el Colegio Universitario y más tarde en la Facultad de Filosofía y Letras de cuyo profesorado fue representante ante el Rectorado de la Universidad de Granada y más tarde en la Junta de Gobierno de la Universidad de Málaga.

Periodista titulado, ejerció como redactor de la agencia *Europa-Press* en Madrid desde 1966 a 1970; formó parte del consejo de redacción de la Revista andalucista *La Ilustración Regional*, editada en Sevilla; y fue el primer corresponsal en Málaga del diario madrileño *EL PAÍS*. Colaboró asimismo en el diario *SUR* de Málaga sobre temas locales, siendo ilustrados algunos de estos textos con los dibujos del arquitecto Salvador Moreno Peralta. Esas crónicas urbanas y entrevistas que representan un mosaico de la sociedad malagueña de los años 80 en plena transición, han visto la luz

como libro: Andrés Martínez Lorca, *Personajes y escenas de Málaga*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 2005.

Notas

[1] *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 410-418. Véase también mi artículo «Contribución de Aristóteles a la historiografía filosófica», en *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 67-77. **<<**

[2] 2 Emilio Lledó, «Historiografías filosóficas», en *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 210; hay reedición en editorial Taurus. **<<**

[3] He tratado más a fondo el tema en mi artículo «La concepción de la historia de la filosofía en Aristóteles», *ÉNDOXA*, 1 (1993), pp. 21-36. **<<**

[4] Sigo en este punto a W. K. C. Guthrie en su *Historia de la filosofía griega*, vol. I, *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, 1984, pp. 228-230. **<<**

[5] Cfr. Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, p. 8; hay traducción castellana, UNAM, México. La fuente de tan significativa anécdota es la *Vita Aristotelis Marciana*. **<<**

[6] Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna, 1959; cito por la edición italiana, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, traducción de Luciano Montoneri, Nápoles, 1983, p. 91. **<<**

[7] Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, versión castellana de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974, pp. 71-91. **<<**

[8] Véase esta obra fundamental sobre el tema: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill, 1952. **<<**

[9] Entre los estudios sobre él merecen consultarse los de M. Martínez Antuña, E. García Gómez, A. Huici Miranda y Mahmud Ali Makki. **<<**

[10] He estudiado su aportación en «Ibn Jaldún y su nueva concepción de la historia», en mi libro *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 205-219. **<<**

[11] Hay traducción castellana de Juan Feres: Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddimah)*, México D. F., FCE, 1977; hay reediciones posteriores. **<<**

[12] *Ibid*., p. 97. **<<**

[13] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, cit., p. 174. **<<**

[14] Hay buena traducción castellana del jesuita Manuel Alonso: *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia (Fasl al-maqal)*, en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, Escuela de Estudios Árabes, 1947; hay reedición, Sevilla, 1998. **<<**

[15] *Doctrina decisiva*, trad. cit., pp. 154-155, cursiva mía. **<<**

[16] *Ibid*., p. 155. **<<**

[17] *Ibid*., pp. 155-157. **<<**



[18] «Hegel y la historiografía filosófica», *ÉNDOXA*, 16 (2002), pp. 9-29. **<<**

[19] Disponemos de una buena versión castellana de la obra completa: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México D. F., FCE, 1955, 3 vols. **<<**

[20] *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 1940. Hay edición castellana en Hegel, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, traducción del alemán y prólogo de Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1956. **<<**

[21] *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, cit., vol. I, p. 5. **<<**

[22] *Ibid*., p. 14. **<<**

[23] *Ibid*., p. 16. **<<**

[24] *Ibid*., p. 17. **<<**

[25] *Ibid*., p. 22. **<<**

[26] *Ibid*., pp. 23-24. **<<**

[27] *Ibid*., pp. 32-35. **<<**

[28] *Ibid*., vol. III, pp. 517-518. Sobre la contribución de Hegel a la historiografía filosófica puede verse la obra colectiva *Hegel and the History of Philosophy*, La Haya, 1974, que incluye una amplia bibliografía. **<<**

[29] Richard Falckenberg, *Geschichte der neuren Philosophie*, Leipzig, 1902, p. 565. **<<**

[30] *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 238. **<<**

[31] Ibn Ḥazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, traducción de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971, 3.ª ed., p. 17, cursiva mía. **<<**

[32] *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo de Bresgovia, Herder, 1909-1911, 2 vols.; cito en adelante por la edición italiana: *Storia del Metodo Scolastico*, traducción de M. Candela y P. Buscaglione, Florencia, La Nuova Italia, 1980, 2 vols.; vol. I, pp. 11-12. **<<**

[33] Véase J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 1984, 2.ª ed., s. v. **<<**

[34] Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 105. **<<**

[35] Véase el volumen colectivo *Il Monachesimo nell’Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Spoletto, 1957. **<<**

[36] Un análisis de la compleja realidad de las escuelas medievales desde Casiodoro hasta el siglo XII se encuentra en *La Scuola nell'Occidente Latino nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoletto, 1972, 2 tomos. **<<**

[37] Sobre el *quadrivium* la Biblioteca Nacional de Madrid conserva un curioso texto, titulado *Compendium circa Quadrivium*, contenido en el manuscrito 3314 y redactado hacia 1240, al parecer por un maestro de artes de París, publicado por Claude Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au* XIII *siècle*, Montréal-París, Vrin, 1988. **<<**

[38] Un estado de la cuestión desde diversos puntos de vista se encuentra en el volumen colectivo *I problemi della civiltà carolingia. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoletto, 1954. **<<**

[39] M. Grabmann, *o. cit*., pp. 218-221. **<<**

[40] *Ibid*., pp. 234-236. **<<**

[41] J. A. García de Cortázar y J. A. Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 89, cursiva de los autores. **<<**

[42] *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, tomo VI, col. 254. **<<**

[43] M. Grabmann, *o. cit*., p. 47. **<<**



[44] Véase *o. cit*., en especial el capítulo III de la parte I, pp. 55-72, que sigo en lo fundamental. **<<**

[45] *Ibid*., p. 247. **<<**

[46] *De divisione naturae*, 1, 63, P. L., t. CXXII, p. 509. **<<**

[47] Staatsbibliothek, Clm., manuscrito anónimo 14401. **<<**

[48] Sigo el resumen que de esta obra inédita ofrece Grabmann, *o. cit.*, pp. 295-307, sobre la base del manuscrito Vaticano lat. 1175, ya que, aunque Migne prestó atención a este autor (P. L., t. CLV), solo reprodujo sus homilías. **<<**

[49] Grabmann, *o. cit*., pp. 303-305, cursiva del autor. **<<**

[50] *Ibid*., p. 334. Véase, no obstante, su «análisis del método científico anselmiano», pp. 319-404, de indudable interés. **<<**

[51] L. M. de Rijk, *La philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill, 1985, p. 97. **<<**

[52] J. Le Goff, *o. cit*., p. 71. **<<**

[53] Véase de AA.VV., *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, París, CNRS, 1989. **<<**

[54] Cfr. M. Asín Palacios, «El averroísmo teológico de santo Tomás de Aquino», en *Huellas del Islam*, Madrid, 1941, pp. 11-69 (aunque apareció publicado inicialmente en Zaragoza en el año 1904), y J. M. Casciaro, *El diálogo teológico de santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, CSIC, 1969. **<<**

[55] Véase J. M. Soto Rábanos, «Las escuelas urbanas y el Renacimiento del siglo XII», en *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 207-241. **<<**

[56] P. L., t. CLXXVIII, pp. 1329-1610. **<<**

[57] *Ibid*., pp. 1339-1349. **<<**

[58] L. M. de Rijk, *o. cit*., p. 93. **<<**

[59] P. L., t. CCV. Véase M. Grabmann, *o. cit*., vol. II, pp. 565-573, donde, además de comentar el *Verbum abbreviatum*, se indican los manuscritos de otra obra importante, la *Summa de sacramentis et animae consiliis*. **<<**

[60] *Ibid*., p. 25. **<<**

[61] *Metalogicon*, III, 10. Las *Opera omnia* están recogidas en Migne, P. L., t. CXCIX. **<<**

[62] Una síntesis de la estructura docente, así como una tipología del alumnado, se contienen en Salvador Claramunt Rodríguez, «La transmisión del saber en las universidades», en *La enseñanza en la Edad Media*, cit., pp. 129-149. Sobre el tema general de la enseñanza medieval, véase en la misma obra una amplia y actualizada bibliografía, pp. 473-506. De interés también el artículo de P. Glorieux, «L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII siècle», en *ADHLMA*, 35 (1968), pp. 65-186. Una perspectiva filológica del tema se contiene en *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance*, edición de O. Weijers, Turnhout, Brepols, 1995. **<<**

[63] Un amplio y útil repertorio de los maestros europeos de esta Facultad y de sus obras (la mayoría de ellas inéditas, y muchas, también anónimas) lo ofrece P. Glorieux, *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIII siècle*, París, Vrin, 1971. Una puesta al día de este repertorio, centrándose solo en la Universidad de París pero ampliando el período histórico y prestando atención a los textos utilizados en la enseñanza, está llevando a cabo de manera paciente Olga Weijers: *Le travail intellectuel à la Faculté des Arts de Paris: textes et maîtres (vers 1200-1500)*, Turnhout, Brepols, 1994 (vol. I), 1996 (vol. II), 1999 (vol. III), 2001 (vol. IV), 2003 (vol. V), 2005 (vol. VI), 2008 (vol. VII) y 2010 (vol. VIII). Falta el último volumen, que comprenderá aquellos maestros cuyos apellidos pertenezcan a las últimas letras del alfabeto. **<<**

[64] Carta del cardenal legado Robert de Courçon a los maestros y estudiantes de la Universidad de París, año 1200. Cfr. O Weijers, *La «disputatio» à la Faculté des arts de París (1200-1350 environ)*, Turnhort, Brepols, 1995, p. 132. **<<**

[65] Estatutos de la Facultad de Artes, año 1271. Cfr. O. Weijers, *o. cit*., p. 141. **<<**

[66] Estatutos de la Facultad de Artes, año 1339. Cfr. O Weijers, *o. cit*., p. 148.
<<

[67] M.-D. Chenu, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, MontrealParís, Vrin, 1984, 4.ª ed., p. 67. **<<**

[68] J. Le Goff, *o. cit*., p. 89. Cfr. también el documentado artículo de Hipólito Escolar Sobrino, «Libros y bibliotecas en la Baja Edad Media», en *La enseñanza en la Edad Media*, cit., pp. 269-302. **<<**

[69] Esta variedad de planteamientos demostrada a partir de textos conservados puede verse en O. Weijers, *La «disputatio» à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, *o. cit*., pp. 25-40. **<<**

[70] M.-D. Chenu, *o. cit.*, p. 73. **<<**

[71] Sigo en este punto la reconstrucción ya clásica de P. Mandonnet, «Chronologie des questions disputées de saint Thomas d’Aquin», en *Revue thomiste*, 1928, XXIII, pp. 267-269. **<<**

[72] O. Weijers, *La «disputatio» à la Faculté des arts de Paris*, cit., p. 116. **<<**

[73] Tomás de Aquino, *Quodlibeta* IV, 9, 3 («Utrum magister determinando questiones theologicas magis debeat uti ratione vel auctoritate»), Spiazzi, Turín, 1956. **<<**

[74] Estos ejemplos han sido difundidos a partir del manuscrito parisino correspondiente por C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au* XIII *siècle*, *o. cit*., pp. 21-23. **<<**

[75] Se conocen 358 quodlibetos, algunos de ellos anónimos. Véanse estos estudios clásicos sobre el tema: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, París, Vrin, 1925; id., *La littérature quodlibétique. II*, París, Vrin, 1935. En los últimos años, diversos estudiosos como B. Bazán, G. Fransen, D. Jacquart, J. W. Wippel y O. Weijers han actualizado el tema. **<<**

[76] Véase el estudio *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, edición de B. Bazán y otros, Turnhout, Brepols, 1985. **<<**

[77] Disponemos de una valiosa edición bilingüe de Juan Duns Escoto, *Cuestiones cuodlibetales*, edición de F. Alluntis, Madrid, BAC, 1968. En la *editio leonina* se han publicado recientemente las *Quaestiones de quolibet* de Tomás de Aquino, edición de R. A. Gauthier, Roma-París, 1996; hay traducción castellana de dos cuestiones quodlibetales tomistas en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, Madrid, BAC, 1980, vol. II, pp. 296-300 y 682-683. **<<**

[78] O. Weijers, *Queritur utrum. Recherches sur la «disputatio» dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009. Se estudia aquí el desarrollo del tema en las Facultades de Teología, Derecho y Medicina, a lo que se añade una breve comparación con la Facultad de Artes. **<<**

[79] O. Weijers, *Queritur utrum*, cit., p. 245. **<<**

[80] *Queritur utrum*, p. 262. **<<**

[81] M.-D. Chenu, *o. cit.*, p. 256. **<<**

[82] Un interesante estudio de conjunto sobre el tema, en el que se comparan la lógica y semiótica medieval y contemporánea, se debe al estudioso mexicano Mauricio Beuchot en su obra *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México D. F., UNAM, 1991, 2.ª ed. **<<**

[83] *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. VI, col. 254. **<<**

[84] Artículo de Jorge J. E. Gracia en *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 11, p. 56. **<<**



[85] Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlín, 1904, II, p. 298. **<<**

[86] *Philosophische Studien*, XIII, p. 345. **<<**



[87] Véase su *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Lovaina-París, 1904, pp. 32-46. **<<**

[88] *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín, 1928, 11.ª ed., pp. 143-145. **<<**

[89] M. Grabmann, *o. cit*., p. 52. **<<**

[90] Artículo «Scolastique». **<<**

[91] L. M. de Rijk, *o. cit*., p. 84. **<<**

[92] *Ibid*., p. 85. **<<**

[93] *Storia della filosofia medievale*, Bari, Laterza, 1989, p. 267. **<<**

[94] La expresión procede del medievalista belga F. Van Steenberghen. **<<**



[95] «Y a-t-il une philosophie chrétienne?», en *Revue de métaphysique et de morale*, abril-junio de 1931, pp. 133-162. **<<**

[96] *Art. cit.*, p. 162. **<<**

[97] *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, 1981, p. 16. **<<**

[98] *Ibid*., p. 25. **<<**

[99] *Ibid*., p. 34. **<<**

[100] *Ibid*., pp. 42-43. **<<**

[101] *Ibid*., p. 41. **<<**

[102] «Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scolastique», en *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Roma, 1951, pp. 138 y 142. **<<**

[103] *Le philosophe et la théologie*, París, 1960, pp. 235 y 248. **<<**

[104] «La “question disputée’ de la “philosophie chrétienne’», en *Études philosophiques*, 1980, n.º 1, pp. 1-21; hay reproducción revisada en M. de Gandillac, *Genèses de la modernité*, París, Les Éditions du Cerf, 1992, pp. 179-198. **<<**

[105] *Genèses de la modernité*, cit., p. 185. **<<**

[106] *Ibid*., p. 196. **<<**

[107] Un resumen del debate desde una posición favorable a la legitimidad de la pretensión de Gilson se contiene en L. Bogliolo, *El problema de la filosofía cristiana*, Barcelona, E. L. E., 1961. **<<**

[108] «De la sagesse augustinienne», en *Mélanges augustiniens*, 1930, pp. 409-410. **<<**

[109] Las actas de las discusiones sobre el tema se publicaron en el volumen *La philosophie chrétienne. Journées d’études de la Société Thomiste*, Juvisy, 1933. **<<**

[110] Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía, II (1.º). El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*, Madrid, BAC, 1975, 3.ª ed., p. 37. De interés la bibliografía sobre el tema, pp. 51-52. **<<**

[111] *Bulletin thomiste*, enero de 1928, p. 244. **<<**



[112] *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, Lovaina-París, 1974, pp. 82-89, cursiva del autor. **<<**

[113] *Ibid*., p. 95. **<<**

[114] *Ibid*., p. 105. **<<**

[115] Un intento de síntesis, desde el rechazo a las posiciones extremas, es el objetivo del libro de A. Naud, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Montreal, Facultad de Teología, 1960. **<<**

[116] Una interesante aportación que subraya la perspectiva del debate desde la patrística es la de Laureano Robles, «Ambivalencias sobre el tema filosofía cristiana. Reflexiones a partir de los Padres de la Iglesia», en *Estudios filosóficos*, 11 (1962), pp. 491-504. **<<**

[117] Véanse, entre otros, estos estudios: M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970; J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule*, Princeton, 1980; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, Londres, 1981. **<<**

[118] Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Londres/Nueva York, 1998. Sigo aquí las líneas generales de la síntesis de Gutas. **<<**

[119] *Ibid.*, pp. 5 y 19. **<<**

[120] Destacan estas contribuciones: Roger Arnaldez, *Les grandes siècles de Bagdad*, Argel, 1985; *Il Califfato di Bagdad. La Civiltà Abbaside*, edición de F. Gabrieli, Milán, 1988; *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*, edición de M. J. L. Young, J. D. Latham y R. B. Serjeant, Cambridge, 1990; *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, edición de G. Endress y R. Kruk, Leiden, 1997. **<<**

[121] D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, cit., p. 189. **<<**

[122] Ṣāʿid Al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de las naciones*, traducción de Eloísa Llavero, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 119-120. **<<**

[123] Sobre ella, véase M. G. Balty-Guesdon, «Le *Bayt al-Ḥikma* de Bagdad», *Arabica*, 39 (1992), pp. 131-150. Gutas, por su parte, devalúa el papel de la *Casa de la Sabiduría*, que reduce al de una biblioteca real creada sobre un modelo administrativo de inspiración sasánida, cfr. *Greek Thought, Arabic Culture*, cit., pp. 53-60. **<<**

[124] D. Gutas, *o. cit*., pp. 34-52. **<<**

[125] M. A. Yabri, *El legado filosófico árabe*, traducción de M. C. Feria García, Madrid, Editorial Trotta, 2006, 2.ª ed., p. 50. **<<**

[126] M. A. Yabri, *ibid*. **<<**

[127] Sobre el movimiento de traducción como tal, véanse: el ya citado *Greek Thought, Arabic Culture*, de D. Gutas; R. Walzer, «Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen», *Miscellanea Medievalia*, 9 (1962), pp. 179-195; H. Hugonnard Roche, «Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe», en *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve/Casino, 1990, pp. 131-147; P. S. van Koningsveld, «Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about heir Origin, Translation and Destruction», en *Bibliotheca Orientalis*, 55 (1998), pp. 345-372; Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. Innovation and Mediation between Antiquity and Middle Ages*, Sarajevo, Kult, 2008. **<<**

[128] D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, cit., pp. 175-186. **<<**

[129] Este aspecto fundamental ha sido abordado en los siguientes estudios: A. I. Sabra, «The Apropriation and subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement», *History of Science*, 25 (1987), pp. 233-243; R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics», *History of Science*, 27 (1989), pp. 199-209; G. Endress y D. Gutas, *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*, Leiden, 1992 y ss.; *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, edición de D. Jacquart, Turnhout, Brepols, 1994. **<<**

[130] C. Baffioni en F. Gabrieli et al., *Il Califfato di Bagdad. La Civiltà Abbaside*, Milán, Jaca Book, 1988, p. 119, cursiva mía. **<<**

[131] R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 236-237. **<<**

[132] D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, cit., p. 192. **<<**

[133] Ángel Valbuena Prat, *Historia de la Literatura Española*, Barcelona, 1960, vol. I, p. 103. **<<**

[134] C. Burnett, «Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe», en *Arabic Philosophy*, P. Adamson y R. C. Taylor, eds., Cambridge University Press, 2007, 4.ª ed., p. 370. Una detallada tabla de las traducciones al latín puede verse al final de dicho artículo, pp. 391-400. **<<**

[135] Debe resaltarse la contribución al esclarecimiento de este tema de la medievalista francesa Marie-Thérèse d’Alverny. Véase un conjunto de sus interesantes investigaciones en este volumen: Marie-Thérèse d’Alverny, *La connaissance de l’Islam dans l’Occident médiéval*, edición de Charles Burnett, Aldershot, Variorum, 1994. **<<**

[136] José Martínez Gázquez, *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes*. Discurso leído el día 8 de febrero de 2007 en el acto de recepción pública de José Martínez Gázquez en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 2007, pp. 66-67, cursiva mía. **<<**



[137] Una lograda recreación literaria del personaje se debe a Juan José Hernández: *El señor de las dos religiones*, Madrid, Trotta, 2005. **<<**

[138] La bibliografía sobre ella es muy amplia. Desde la perspectiva filosófica, señalemos el estudio de S. Vegas González, *La Escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo, 1998. **<<**

[139] Sobre el tema véanse J. S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo, 1985; y F. J. Hernández, «Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la iglesia de Toledo», *Toletum*, 16 (1985), pp. 57-124. Los trabajos de Ramón Gonzálvez Ruiz, erudito canónigo de la catedral de Toledo y académico, sobre los mozárabes merecen ser utilizados por la rica documentación histórica que contienen. De su producción, destaquemos el monumental volumen *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1993. **<<**

[140] Entre los principales trabajos sobre estas traducciones del árabe, señalemos las siguientes: José María Millás Vallicrosa, *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España*, Barcelona, 1943: *id*., «La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII», *Cahiers d'histoire mondiale*, 2 (1954-1955), pp. 395-428; Manuel Alonso, *Temas filosóficos medievales*, Santander, Universidad Pontificia de Comillas, 1959, que recoge algunos artículos sobre traductores toledanos publicados en la revista *Al-Andalus*; R. Lemay, «Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin», *Annales*, 18 (1963), pp. 639-665; G. F. Hourani, «The Medieval Translations from Arabic to Latin made in Spain», *The Moslem World*, 62 (1972), pp. 97-114. **<<**

[141] Francisco Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*, Madrid, 1995, pp. 70-71; hay reedición en Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004. **<<**

[142] Carmen Ordóñez de Santiago, *El pronóstico en Astrología: edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del «Libro Conplido en los iudizios de las estrellas, de Abenragel»*, tesis doctoral leída en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid en 2006, p. 52, cursiva mía; está disponible en red. **<<**

[143] Sobre este fascinante personaje disponemos de una interesante monografía: M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Federico II. Ragione e fortuna*, Bari, Laterza, 2006. **<<**

[144] He analizado la labor traductora de Escoto en mi libro *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, pp. 39-45. **<<**

[145] Fue su editor Albino Nagy, Münster, 1897. El volumen contiene, además del *De intellectu*, los tratados *Liber de somno et visione, Liber de quinque essentiis* y una introducción a la lógica que procede de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*. **<<**

[146] Véase Charles Burnett, *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages. The Writings of Al-Kindi*, Londres-Nueva York, 2000. **<<**

[147] Existen dos versiones, una de Domingo Gundisalvo, incompleta, y otra completa y literal de Gerardo de Cremona, ambas publicadas junto a la traducción castellana por Ángel González Palencia, Madrid, 1953, 2.ª ed. **<<**

[148] *De intellectu*, traducido al latín en el siglo XII y editado modernamente por E. Gilson; su título original es el de *Discurso sobre los significados del término intelecto*. **<<**

[149] La traducción latina fue realizada por Domingo Gundisalvo; la edición moderna se debe a D. Salman. **<<**

[150] *Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, traducida al latín en 1256 por Hermann el Alemán, muy interesado en el tema, como se deduce de su traducción del correspondiente Comentario de Averroes al escrito aristotélico. Se perdió el original árabe. **<<**

[151] Traducido por Juan Hispano; se desconoce el original árabe. **<<**

[152] Miguel Cruz Hernández ha editado en *AHDLMA*, 18 (1951), pp. 303-323, el fragmentario texto latino que procede de las *‘Uyun al-masa-’il*. **<<**

[153] *Distinctio sermonis Abunazar Alpharabi super librum auditus naturalis*, traducido por Gerardo de Cremona y editado en 1935 por Alexander Birkenmayer. **<<**

[154] Se sabe de la traducción latina de diversos tratados lógicos de al-Fārābī, aunque no existe hasta la fecha una edición completa de los fragmentos existentes. Un estado de la cuestión ofrece Mario Grignaschi en el artículo «Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l’abrégé d’Alfarabi», en *AHDLMA*, 39 (1972), pp. 41-107. **<<**

[155] Marie-Thérèse d'Alverny, *Avicenne en Occident*, París, Vrin, 1993; se recogen en este volumen un conjunto de artículos suyos sobre el tema. **<<**

[156] Lovaina-Leiden, 1968 y ss. **<<**

[157] Fue traducida al latín en Toledo a finales del siglo XII con el título de *Summa theorice philosophie*; se imprimió en Venecia en el año 1506 bajo el nuevo título de *Logica et philosophia Algazalis arabis*. Hay traducción castellana del árabe en Algazel, *Maqāsid al-falāsifa o Intenciones de los filósofos*, traducción, prólogo y notas de Manuel Alonso, Barcelona, Juan Flors Editor, 1963. **<<**



[158] Véase una referencia detallada de tal influencia en el prólogo de M. Alonso a las *Intenciones de los filósofos*, cit., pp. XXV-XLIII. **<<**

[159] Existe edición árabe de M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930. El año 1328 Calonymos Ben Meir lo tradujo del árabe al latín: esta versión incompleta fue impresa en Venecia en 1497 con el comentario de Agostino Nifo. En el siglo XVI realizó una nueva traducción latina, ya completa, Calo Calonymos que fue publicada en varias ediciones en Venecia. Sobre esta base textual ha vuelto a ser editada en nuestra época por B. H. Zedler: Averroes'*Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, Wisconsin, The Marquette University Press, 1961. Disponemos asimismo de modernas traducciones inglesa e italiana de esta obra fundamental de Averroes. Un estudio profundo y actual del *Tahāfut* de Averroes puede verse en Idoiza Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahāfut al-tahāfut*, Madrid, Trotta/UNED, 2001. **<<**

[160] Hay traducción castellana del texto latino que vertió del árabe Gerardo de Cremona en la segunda mitad del siglo XII: Anónimo, *Liber de causis*, traducción de Rafael Águila Ruiz, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001. Hay también reciente edición alemana: *Von Baghdad nach Toledo. Das «Buch der Ursachen» und seine Rezeption im Mittelalter*, Mainz, 2001. En latín se le citaba bajo el título abreviado de *Liber bonitatis purae*. Véase sobre el tema el todavía interesante artículo de Manuel Alonso, «Fuentes literarias del *Liber de causis*», *Al-Andalus*, 10 (1945), pp. 345-382. **<<**

[161] Pseudo-Aristóteles, *Teología*, traducción del árabe, introducción y notas de Luciano Rubio, Madrid, Ediciones Paulinas, 1978. Se difundió en Europa tardíamente, a principios del siglo XVI. El P. Luciano, agustino del Monasterio de El Escorial y notable arabista, destacó por sus estudios y ediciones de Ibn Jaldún y del *Kalām* islámico. Véase también la obra colectiva *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, edición de J. Kraye, W. F. Ryan y C. F. Schmitt, Londres, 1986. **<<**

[162] Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures*, cit., pp. 147-148. **<<**

[163] Tomás de Aquino, *Exposición sobre «El libro de las causas»*, introducción, traducción y notas de Juan Cruz, Pamplona, EUNSA, 1999. A finales del siglo XIII, comentó también esta obra Egidio Romano: *Opus super authorem de causis Alfarabium*, Venecia, 1550. **<<**

[164] Sobre la obra, véase Pseudo-Aristotle, *The Secret of Secrets. Sources and Influences*, edición de W. F. Ryan y C. B. Schmitt, Londres, 1982. Sobre este tipo de literatura, puede consultarse *Pseudo-Aristoteles Latinus. A Guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500*, Londres, Warburg Institute, 1985. **<<**

[165] Véase el artículo «La revolución intelectual del siglo XIII y Averroes» en mi libro *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, cit., pp. 150-164. **<<**

[166] Sobre este punto véase M. Campanini, «Edizioni e traduzioni di Averroè tra XIV e XVI secolo», en *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, J. Hammesse y M. Fattori, eds., Louvain-la-Neuve, FIIEM, 2003. **<<**

[167] Rodolfo Mondolfo, *Guía bibliográfica de la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, 1959, p. 9. **<<**

[168] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Prólogo, 16. **<<**

[169] Cfr. W. Schubart, *Das Buch bei den Griechen und Römern*, 1921, reimpreso en 1961. **<<**

[170] El primer catálogo completo de estos papiros, preparado por un equipo del CISPE bajo la dirección de M. Gigante, figura en el libro *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Nápoles, 1979. **<<**

[171] Francesco Adorno, «Il “corpus” dei papiri filosofici greci e latini dal IV sec. a. C. all’VIII sec. d. C.», en *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Nápoles, 1984, vol. I, pp. 129-136. Cfr. también Manfredo Manfredi, «Nota sulla raccolta dei papiri filosofici», *ibid*., pp. 137-139. **<<**

[172] *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Vol. I, parte I: Autori noti*, Florencia, 1989. Más recientemente, han aparecido dos nuevos volúmenes: *Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte I. 2. Cultura e filosofia (Galenus-Isocrates)*, Florencia, 2008. **<<**

[173] Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal*, ed. cit., pp. 746-747. Tenemos noticias de la existencia de molinos de papel en la España cristiana ya durante el siglo XII, varios de ellos en Toledo. Los documentos en papel más antiguos se conservan en el Archivo Histórico Nacional, son mozárabes y están escritos en árabe. **<<**

[174] «Bibliófilos y bibliotecas en la España Musulmana», en Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928, tomo I, pp. 181-228. Hay reedición en *Libros y enseñanzas en al-Andalus*, prólogo de M.ª Jesús Viguera, Pamplona, Urgoiti editores, 2009. **<<**

[175] Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, cit., pp. 35-36. **<<**

[176] *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., vol. III, p. 150. **<<**

[177] *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, A. Franck, 1859; hay reedición reciente en Vrin, París. **<<**

[178] *Ibid*., prólogo, pp. VII-VIII. **<<**

[179] *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Andrés Martínez Lorca, coord., Barcelona, Anthropos, 1990. En él colaboraron tanto arabistas como hebraístas y se ofrecían estudios sobre los filósofos islámicos así como sobre los sefardíes. **<<**

[180] *Averroès et l’averroïsme*, París, 1852; hay traducción castellana. **<<**

[181] *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, pp. 36-81. **<<**

[182] *Revue philosophique de Louvain*, mayo de 1992, tomo 90, pp. 229-230.
<<

[183] Thérèse-Anne Druart y Michael E. Marmura, «Medieval Islamic Philosophy and Theology. Bibliographical Guide (1989-1992)», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 35 (1993), pp. 181-215. **<<**

[184] «Los estudios islamológicos en España en los siglos XIX y XX», en *Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, pp. 496-497. **<<**

[185] Ṣā‘id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de las naciones (Kitāb Ṭabaqāt al-umam)*, traducción, notas e índices de Eloísa Llavero Ruiz, introducción y notas de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2000. **<<**

[186] Ṣā‘id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de las naciones*, cit. Los índices ocupan un total de 47 páginas. La complejidad de los nombres árabes fue resuelta con acierto, como puede comprobarse en el extenso índice de personas. **<<**

[187] Paul Tombeur, «Informatique et études de textes médiévaux» [Informe de la Comisión VII], en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44 (2002), p. 24. **<<**

[188] Guillermo de Tocco, *Hystoria beati Thomae*, parágrafo 15, en *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, edición de Angelico Ferrua O. P., Alba, 1968, cursiva mía. **<<**

[189] *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham*, Londres, 1885, vol. III, p. 901, cursiva mía. Cuando Peckham llegó a ser nombrado arzobispo de Canterbury, concretó más su denuncia al condenar expresamente varias tesis tomistas en 1284 y 1286. **<<**

[190] Véase M.-D. Chenu, *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 34-38. **<<**

[191] Pueden consultarse con provecho estos dos artículos de Ángel Cortabarría O. P.: «Originalidad y significación de los *Studia linguarum* de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV», en *Pensamiento*, 25 (1969), pp. 71-92; «L'étude des langues au Moyen Âge chez les dominicains», en *MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales)*, El Cairo, 10 (1970), pp. 189-248. **<<**

[192] Cfr. Martin Grabmann, «I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX», en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma, 1941, vol. V. **<<**

[193] Véase Fernand Van Steenberghen, «Le problème de l’entrée d’Averroès en Occident», en *L’Averroismo in Italia. Convegno internazionale*, Roma, 1979, pp. 81-89. **<<**

[194] *Averroes y el averroísmo*, traducción de Edmundo González-Blanco, Valencia, s. d., tomo II, p. 70, cursiva mía. **<<**

[195] «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino», en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904; hay reproducción en Miguel Asín Palacios, *Huellas del Islam*, Madrid, 1941, pp. 50 y 59, cursiva mía. **<<**

[196] Consúltese, por ejemplo, este interesante estudio en la perspectiva abierta por Asín: José María Casciaro, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, 1969. **<<**

[197] Véanse estos trabajos suyos: «Filosofía musulmana y humanismo integral en Santo Tomás», en *Miscelánea Comillas*, 47-48 (1967), pp. 229-265; *La filosofía musulmana y su influjo determinante en el pensamiento medieval de Occidente. Estado actual de la polémica*, Madrid, 1969; «Audacia de Santo Tomás en la asimilación del pensamiento heterodoxo de su época», en *Revista Portuguesa de Filosofía*, XXX (1974), pp. 185-204; «Los árabes en la vida y en la doctrina de Santo Tomás», en *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. Vol. I. Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, Nápoles, 1975, pp. 334-340; «Santo Tomás y los árabes», en *Miscelánea Comillas*, 63 (1975), pp. 205-250 (contiene una valiosa bibliografía sobre el tema), y «Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme», en *Aquinas and problems of his time*, Lovaina, 1976, pp. 161-177. **<<**

[198] «Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos», en *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, cit., vol. I, pp. 307-324; *Abu--l-Walı-d Muh.ammad Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986, pp. 259-267. **<<**

[199] Alfonso García Marqués, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Pamplona, 1989. **<<**



[200] *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, cit., pp. 158-162. **<<**

[201] Pierre Michaud-Quantin, «Le vocabulaire du latin scholastique et la critique», en *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*, Roma, 1970, pp. 213 y 215. **<<**

[202] «Et est in libro qui nominatur liber de regimine vitae. Et nondum pervenit ad nos qui sumus in hac insula [al-Andalus]. (…) Et fortassis erit aliquis amicorum qui adducet librum in quo est complementum huius scientiae [Ethica], si Deus voluerit. Apparet autem ex sermone Abyn arrin Alfaradij [al-Farabi] quod inventus est in illis villis. Si vero hoc non contingerit, si Deus contulerit inducias vitae, perscrutabimur de hac intentione iuxta mensuram nostri posse»: *Aristotelis… Moralium Nichomachiorum [libri] cum Averrois Cordubensis expositione media*, libro X, en *Opera Omnia Aristotelis Stagiritae… Averrois Cordubensis in ea opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii*, Venecia, 1560, tomo III, folio 317 v. **<<**

[203] Sobre Moerbeke, cfr. Martin Grabmann, «Guglielmo de Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele», en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, XI (1946), reimpreso por la Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1970; L. Minio-Paluello, art. «William of Moerbeke», en *Dictionary of Scientific Biography*, 9 (1974), pp. 434-440; y J. Brams y W. Vanhamel, eds., *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700 anniversaire de sa mort (1286)*, Lovaina, 1989. **<<**

[204] *Politica (libri I-II). Translatio prior imperfecta*, Brujas-París, 1961, Serie *Aristóteles Latinus*, vol. XXIX, 1. **<<**

[205] «Unde ad officium boni translatoris pertinet ut (…) servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linuae in quam transfert»: *Contra errores Graecorum*, Prólogo. **<<**

[206] Véase el interesante artículo de Arnaldo Biscardi, «Polis, politeia, politeuma», en *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Nápoles, 1984, vol. III, pp. 1201-1215. **<<**

[207] Albertus Magnus, *Opera Omnia*, edición de A. Borgnet, París, 1891, tomo VIII. No hay todavía edición crítica de este Comentario. **<<**

[208] H.-F. Dondaine y L.-J. Bataillon, Prefacio a *Sententia libri Politicorum*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (Edición Leonina), tomo XLVIII, Roma, 1971, p. A 10. **<<**

[209] Albertus Magnus, *Opera Omnia*, tomo VIII, p. 803. **<<**

[210] Cfr. Prefacio a *Sententia libri Politicorum*, cit., pp. A 5-A 44, donde se hace un estudio pormenorizado de la tradición manuscrita e impresa del Comentario. También es de interés C. Martin, «The Vulgate text of Aquinas's Commentary on Aristotle's Politics», en *Dominican Studies*, V (1952), pp. 35-64, artículo que se concentra en la tradición impresa. **<<**

[211] M.-D. Chenu, *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 176-177. **<<**

[212] *Sententia libri Politicorum*, edición crítica citada, III, 1, 1-22 (la cifra en números romanos indica el libro; la segunda cifra, el capítulo; y la tercera, la línea o líneas del volumen). Cito en adelante este Comentario por la sigla SLP. Respeto la ortografía de esta edición, más fiel al texto del *exemplar* que la tradicional. **<<**

[213] Léopold Genicot, «Le *De Regno*: spéculation ou réalisme?», en AA.VV., *Aquinas and problems of his time*, cit., p. 12. **<<**

[214] «Principium autem eorum que secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quandam deriuatur ab intellectu diuino *qui est principium rerum naturalium*»: *SLP*, I, Prologus, 4-8, cursiva mía. **<<**

[215] «Homines autem sicut assimilant sibi species deorum, id est formas eorum, estimantes deos esse in figura quorundam hominum: ita et assimilant sibi uitas deorum, id est conuersationes, estimantes eos conuersari secundum quod uident conuersari homines»: *SLP*, I, 1.ª, 432-437. **<<**

[216] Prólogo a *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Madrid, UNED, 1987, pp. 41 y 61-62; reproducido en Andrés Martínez Lorca, *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 118 y 134-135. **<<**

[217] Joseph Owens, «Aquinas as Aristotelian Commentator», en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, vol. I, p. 214. **<<**

[218] E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, pp. 385-386. **<<**

[219] Tomas de Aquino, *De Coelo*, I, 22. **<<**

[220] J. Owens, «Aquinas as Aristotelian Commentator», cit., p. 234, cursiva mía. **<<**

[221] *SLP*, Prefacio, p. A 8. **<<**

[222] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIª, q. 105, a. 1, cursiva mía. **<<**

[223] *SLP*, I, Prologus, 24-62. **<<**

[224] Un desarrollo de este punto puede verse en mi artículo «El concepto de *civitas* en la teoría política de Tomás de Aquino», en *Veritas*. Revista de Filosofía y Ciencias Humanas de la PUCRS, Porto Alegre (Brasil), 150 (1993), pp. 253-261; reproducido también en *Actes du IX Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, 17-22 août 1992. Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Ottawa (Canadá), 1995, y en *Analogía filosófica* (México D. F.), X, 2 (1996), pp. 139-150. **<<**

[225] *SLP*, I, Prologus, 63-73. **<<**

[226] *SLP*, I, Prologus, 74-92. **<<**

[227] *SLP*, I, Prologus, 93-108. **<<**

[228] *SLP*, I, Prologus, 109-119. **<<**

[229] Estas son las tesis condenadas: *quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero; quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit; quod omnia quae hic inferius aguntur, subsunt necessitati corporum celestium; quod mundus est eternus; quod nunquam fuit primus homo; quod anima, quae est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore; quod Deus non cognoscit singularia; quod humani actus non reguntur providentia Dei*. **<<**

[230] L. Bianchi, «New perspectives on the condemnation of 1277 and its aftermath», en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, LXX, 1 (2003), pp. 206-229. Del mismo autor puede consultarse *Il vescovo e i filosofi. La condanna del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérgamo, Lubrina, 1989. **<<**

[231] M. A. Granada, *En el umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 69.
<<

[232] M. Cruz Hernández, «El averroísmo y el origen medieval del espíritu laico», en *Revista de Occidente*, 91 (1970), pp. 36-37. **<<**

[233] B. Bayona Aznar, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 15. **<<**

[234] M. Cruz Hernández, *Ibn Rušd (Averroes). Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Córdoba, CajaSur, 1997, 2.ª ed., p. 311. **<<**

[235] Marsilio de Padua, *El Defensor de la paz*, traducción de Luis Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989, I, 3, parágrafo 4, p. 14. Disiento de la traducción en este caso de *civitas* por «ciudad», como hace el traductor, porque el término latino vierte el griego *pólis* y aquí de lo que se trata no es de una cuestión municipal o local sino civil o estatal, aunque el término «Estado» sea creación posterior de Maquiavelo. He desarrollado este punto en mi artículo «El concepto de *civitas* en la teoría política de Tomás de Aquino», en *Veritas*, Porto Alegre (Brasil), 150 (1993), pp. 253-261. **<<**

[236] *Ibid*., III, 2, pp. 535-538. **<<**

[237] B. Bayona Aznar, *o. cit*., p. 339. **<<**

[238] Un cuadro general sobre el tema se ofrece en la obra colectiva *L’Averroismo in Italia. Atti del Convegno Internazionale*, Roma, Accademia dei Lincei, 1979. **<<**

[239] El presente artículo tuvo su origen en la comunicación que presenté al Simposio «The life and work of Ibn Ḥazm of Cordova», organizado por el *Orient Institut Istanbul* del 26 al 28 de septiembre de 2008 en Estambul (Turquía) y que he ampliado considerablemente ahora estudiando nuevos aspectos de su pensamiento. **<<**

[240] M. Mignucci en *Guida ad Aristotele*, E. Berti, ed., Bari, 2004, 3.ª ed., pp. 47-48. **<<**

[241] Sobre el tema véanse I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, París, 1934 (hay reedición posterior); N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964; A. Badawi, *La transmisión de la philosophie grecque au monde arabe*, París, 1987, 2.ª ed.; G. E. Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970. **<<**

[242] Ibn Ŷulŷul, *Tabaqā al-atbbā’*, biografía n.º 51. **<<**

[243] Ibn Ḥazm de Córdoba, *Risāla fī faḍl al-Andalus*, parágrafo 32. **<<**

[244] Ṣā’id al-Andalusī, *Tabaqāt al-umam*, traducción de E. Llavero Ruiz, cit., pp. 145-146. **<<**

[245] *Ibid*., p. 165. **<<**

[246] *Ibid*., p. 166. **<<**

[247] Ibn Ḥazm, *Taqrīb*, ed. de I. Abbas, vol. IV, introducción. **<<**

[248] Ṣā’id al-Andalusī, *Tabaqat*, ed. cit., p. 158. **<<**

[249] *Ibid*., p. 145. Los árabes añadían al conjunto del *Organon* dos obras independientes, *Retórica* y *Poética*. Por eso, hablaban de los «ocho libros de lógica de Aristóteles». **<<**

[250] Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, traducción de M. Asín en *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, cit., vol. V, pp. 267-268, cursiva mía. **<<**

[251] Ibn Ḥazm, *Al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq*, edición de I. Abbās, Beirut, 1959. **<<**

[252] Un buen resumen lo ofrece A. G. Chejne, *Ibn Ḥazm*, Chicago, 1982, pp. 169-177. **<<**

[253] R. Brunschvig, «Los teólogos-juristas del Islam en pro o en contra de la lógica griega: Ibn Ḥazm, al-Gazāli, Ibn Taymiyya», *Al-Andalus*, XXXV (1970), pp. 145-158. **<<**

[254] R. Arnaldez, *E. I.*, 2.ª ed., III, s. v., pp. 814-822. **<<**

[255] A. G. Chejne, *Ibn Ḥazm*, cit., p. 167. **<<**

[256] Abentomlus de Alcira, *Introducción al arte de la Lógica*, edición y traducción de Miguel Asín, Madrid, 1916, p. 8. **<<**



[257] Una detallada referencia al frecuente engaño de los sentidos se encuentra en *Fiṣal*, V, pp. 354-355. **<<**

[258] Ibn Ḥazm, *Taqrīb*, ed. cit., p. 180. **<<**

[259] «… ciertos necios e incoherentes filósofos antiguos afirman que el intelecto es una sustancia y que tiene una esfera celeste propia»: Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, cit., vol. V, p. 248. **<<**

[260] *Ibid*., p. 247. **<<**



[261] *Corán*, XVI, 80: «Dios os sacó del vientre de vuestras madres, cuando no conocíais cosa alguna». **<<**

[262] *Fișal*, V, p. 309. **<<**

[263] *Ibid*., p. 274. **<<**

[264] *Ibid*., p. 317. **<<**

[265] *Ibid*., p. 310. **<<**

[266] *Ibid*., p. 311. **<<**

[267] El estudioso que entre nosotros más ha profundizado en la investigación de la sofística griega escribe al respecto: «La insistencia en la relación y el lugar predominante que ocupaba en el pensamiento protagórico tenía implicaciones demoledoras para la filosofía aristotélica: en cuanto accidente, destruía la esencia; en cuanto ligada a lo aparente, concedía validez al conocimiento sensorial…; la silogística, como expresión acabada de la lógica en general, quedaba en entredicho al excluir los predicados diádicos; las consecuencias para la ética y la política eran especialmente graves»: J. Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, 2000, p. 175. Del mismo autor véase *Protágoras de Abdera, Dissoi Logoi. Textos relativistas*, Madrid, 1996. **<<**

[268] Una reconstrucción de la severa crítica hazmiana se encuentra en Abdel Magid Turki, «La réfutation du scepticisme et la théorie de la connnaissance dans les *Fiṣal* d'Ibn Ḥazm», en *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, París, 1982, pp. 159-198. **<<**

[269] *Fiṣal*, II, pp. 91-93. Más adelante, resume así la posición de estos antagonistas: «los sofistas sostienen abiertamente que las cosas todas son falsas y carecen de realidad objetiva o que solo la tienen para quienes así lo creen y no más», *Fiṣal*, V, p. 214. **<<**

[270] *Fișal*, V, p. 319. **<<**

[271] *Ibid*., pp. 212-215. **<<**

[272] *Ibid*., p. 212. **<<**

[273] M. Asín Palacios, «Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», en *Ibn Ḥazm. Texts and Studies*, edición de Fuat Sezgin, Fráncfort del Meno, 1999, p. 241. **<<**

[274] *Fișal*, V, p. 316. **<<**

[275] *Ibid*., p. 317. **<<**

[276] *Ibid*., pp. 361-362, cursiva mía. **<<**

[277] Opúsculo «Sobre si la muerte es dolorosa o no», traducción de M. Asín en «Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», reproducido en *Ibn Ḥazm. Texts and Studies*, cit., p. 247. **<<**

[278] *Fișal*, V, pp. 250-280. **<<**

[279] Nuestro recordado amigo S. Gómez Nogales le dedicó al tema un interesante artículo: «La filosofía de la naturaleza y la psicología según Ibn Ḥazm de Córdoba», en *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale*, Milán, 1966, pp. 190-208. **<<**



[280] El conjunto de esta amplia respuesta a los filósofos se encuentra en *Fiṣal*, V, pp. 255-273. **<<**

[281] *Ibid*., p. 258. **<<**

[282] *Ibid*., p. 260. **<<**

[283] *Ibid*., p. 261. **<<**

[284] *Ibid*., pp. 261-262. **<<**

[285] *Ibid*., p. 264. **<<**

[286] *Ibid*., p. 266. **<<**

[287] *Ibid*., p. 270. **<<**

[288] *Ibid*., p. 271. **<<**

[289] *Ibid*., p. 272. **<<**

[290] *Ibid*., p. 251. **<<**



[291] Esta argumentación en defensa de su tesis corporalista del alma está contenida en *Fiṣal*, V, pp. 273-280. **<<**

[292] *Ibid*., p. 277. **<<**

[293] *Ibid*., vol. III, pp. 153-154. **<<**

[294] *Ibid*., vol. V, p. 274. **<<**

[295] *Ibid*., p. 253. **<<**

[296] Véase su refutación en *Fiṣal*, II, pp. 198-203. **<<**

[297] Alude, por ejemplo, al nervio óptico —*Fiṣal*, V, p. 268— y al efecto de pérdida de sensibilidad de un miembro cuando se corta el nervio correspondiente, *Ibid*., p. 256. **<<**

[298] *Ibid*., p. 162. Aquí reconoce que una lesión en el órgano cerebral produce una alteración en la facultad imaginativa. No localiza, sin embargo, dentro del cerebro dicho órgano, algo que sí haría más tarde Averroes, quien, como podemos leer en su *Gran Comentario al* De Anima de Aristóteles, sitúa la facultad imaginativa en la parte anterior del cerebro. **<<**

[299] *Ibid*., pp. 180-182. **<<**

[300] *Ibid*., p. 181. **<<**

[301] *Ibid*., pp. 181-182. **<<**

[302] *Fișal*, vol. II, p. 115. **<<**

[303] *Fiṣal*, V, p. 274. **<<**

[304] «Artículo sobre si la muerte es o no dolorosa» (opúsculo n.º 12); «Artículo sobre el conocimiento que el alma tiene de las cosas distintas de ella y la ignorancia que tiene de sí misma» (opúsculo 3.º), en M. Asín, «Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», *cit*., pp. 20-24 y 6-7. **<<**

[305] «Sobre si la muerte es o no dolorosa», *cit*., p. 22. **<<**

[306] Ibn Ḥazm, «Sobre el conocimiento del alma de lo que no es ella y de su desconocimiento de su propia esencia», traducción de J. Lomba en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXIX (1997), pp. 153-157. Hay traducción anterior de este tratado por Emilio Tornero: «Capítulo sobre el conocimiento que tiene el alma de lo que no es ella y sobre el desconocimiento que tiene de sí misma», *Al-Qantara*, XI (1990), pp. 532-534. **<<**

[307] *Ibid*., p. 153. **<<**

[308] Emilio Tornero ha subrayado este punto al escribir: «De esta manera queda todavía más acentuada la pasividad del sujeto humano, pues ya no es solo el cuerpo el que es inerte e inanimado, sino que el alma misma aparece totalmente pasiva, dependiendo de una potencia exterior para poder conocer»: «La Noética de Ibn Ḥazm», *Al-Qantara*, XI (1990), p. 528. **<<**

[309] M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, 1996, vol. 2, p. 378. **<<**

[310] S. Gómez Nogales, *art. cit*., pp. 197-199 y 207. **<<**

[311] La he estudiado en mi artículo «Nuevo horizonte de la Psicología de Aristóteles», en A. Martínez Lorca, *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 87-142. El concepto de alma, *psykhé*, es analizado en pp. 111-118. **<<**

[312] Aristóteles, *De Anima*, 413 a2-5. **<<**

[313] *De Anima*, 414 a19-20. **<<**

[314] Véase su importante estudio sobre el tema: Fehmi Jadaane, *L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beirut, Dar El-Machreq Éditeurs, 1968. **<<**

[315] *Ibid*., pp. 153-156. **<<**

[316] *Ibid*., pp. 157-158. **<<**

[317] Desconocemos con exactitud las fuentes filosóficas de Ibn Ḥazm, pero sabemos que manejó la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y que conoció también el pensamiento de al-Kindī y de al-Rāzī, con quienes polemizó. Ihsān 'Abbās en el volumen IV de su edición de las Epístolas de Ibn Ḥazm ha publicado su escrito sobre el primer filósofo árabe. Sobre este punto, véase Hans Daiber, «Al-Kindī in al-Andalus. Ibn Ḥazm's critique of his metaphysics», en *Actas del XII Congreso de la U. E. A. I., Málaga 1984*, Madrid, 1986, pp. 229-235. No hay constancia, sin embargo, de que conociera las obras de al-Fārābī, a quien su discípulo Ṣā'id al-Andalusī le dedicó una amplia referencia en su conocida obra historiográfica. **<<**

[318] El primero que llamó la atención hacia este escrito fue Miguel Asín Palacios, quien tradujo pronto la edición árabe aparecida en El Cairo en el año 1908: *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba*, traducción española por Miguel Asín, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916; hay reedición en Irún, Iralka, 1996. Disponemos también de una reciente traducción castellana: Ibn Ḥazm de Córdoba, *El libro de los caracteres y las conductas*, edición y traducción de Emilio Tornero Poveda, Madrid, Ediciones Siruela, 2007. Hay traducciones francesa por Nada Tomiche (Beirut, 1961) e inglesa por M. Abu Layla (Londres, 1990). **<<**



[319] *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenhazam de Córdoba*, prólogo, cit., p. XIX. **<<**

[320] *Ibid*., p. XIV. **<<**



[321] Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, cit., vol. 2, p. 380. **<<**

[322] Aristóteles, *Retórica*, II, 12-17. Hay excelente edición con texto griego, traducción castellana y notas por Antonio Tovar: Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 5.ª ed., que reproduce la primera de 1953. **<<**

[323] Teofrasto, *Los Caracteres*, traducción de Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985. **<<**

[324] Prólogo de *Los caracteres y la conducta*, cit., p. XXI. **<<**

[325] Hay versión francesa: *Traité d’Éthique*, traducción de M. Arkoun, Damasco, 1969. También inglesa: *The Refinement of Character*, traducción de C. K. Zuraik, Beirut, 1969. **<<**

[326] Un resumen de la huella de estos filósofos griegos se encuentra en F. Jadaane, *L’influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane*, cit., pp. 189-195. **<<**

[327] Existe traducción castellana de este escrito: *El arte de la consolación*, en *Obras filosóficas de Al-Kindī*, edición de R. Ramón Guerrero y E. Tornero Poveda, Madrid, Editorial Coloquio, 1986, pp. 156-171. **<<**



[328] Véase el interesante capítulo II («el problema de la transmisión») que le dedica F. Jadaane, *o. cit*., pp. 43-98. **<<**

[329] Hay traducción castellana: Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba Fuentes, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1990. **<<**

[330] Véase, por ejemplo, el capítulo 1.º de la segunda parte, dedicado al amor, *Ibid*., pp. 93-95. «Quien se ocupe de buscar la ciencia y la educación debe necesariamente apartarse de la pasión». En su defensa de la represión del placer Ibn Gabirol se encuentra en los antípodas de Ibn Ḥazm, como veremos en detalle más adelante. **<<**

[331] Ibn Ḥazm, *El libro de los caracteres y las conductas*, traducción de E. Tornero, cit., cap. 1, p. 64. **<<**

[332] *Ibid*., cap. 2, p. 69. **<<**

[333] *Ibid*., cap. 2, p. 68. Obsérvese cómo Ibn Ḥazm repite aquí la división tripartita del alma formulada por Platón. **<<**

[334] *Ibid*., cap. 1, p. 66. **<<**

[335] *Los caracteres y la conducta*, cit., prólogo, p. XXIII. **<<**

[336] *El libro de los caracteres y las conductas*, cap. 9, p. 119. **<<**

[337] *Ibid*., pp. 122-123. **<<**



[338] El análisis de la *eleutheriótes*, «generosidad» o «liberalidad», lo lleva a cabo Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, libro IV, cap. 1. **<<**

[339] Traducción de Asín Palacios, *ed. cit*., máxima 297, cap. 9, p. 140. **<<**

[340] *El libro de los caracteres y las conductas*, cap. 4, p. 84. **<<**

[341] *Ibid*., cap. 12, p. 129. **<<**

[342] *Ibid*., cap. 5, p. 86. **<<**

[343] *Ibid*., p. 87. **<<**

[344] *Ibid*., pp. 88-89. **<<**

[345] Traducción de Asín Palacios, *ed. cit*., máxima 306, cap. 9, p. 142. **<<**

[346] Emilio Tornero, «Alcance y límites de la razón práctica en el sistema zahirī de Ibn Ḥazm», en *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam*, M. Hernando de Larramendi y S. Peña Martín, coords., Córdoba, Berenice, 2008, pp. 49-62. Este artículo ha sido integrado por el autor en la introducción a su traducción de *El libro de los caracteres y las conductas*. **<<**

[347] *Fișal*, IV, p. 10. **<<**

[348] Hay excelente traducción castellana de un maestro del arabismo español: Ibn Ḥazm de Córdoba, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, traducción de Emilio García Gómez, prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952, 2.ª ed. 1967. Constituye sin duda un éxito editorial. Ha sido reeditada por Alianza Editorial en varias ocasiones (1971, 1977, 1983, 1990, 1997, 1998 y 2007); cito en adelante por la primera reedición, Madrid, 1971. **<<**

[349] José Miguel Puerta Vílchez, *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la Estética árabe clásica*, Madrid, Ediciones Akal, 1997. **<<**

[350] Abū Ḥayyan al-Tawḥīdī (muerto hacia 1010) fue discípulo de al-Siŷistānī y amigo de Ibn Miskawayh con quien redactó una obra en común. **<<**

[351] J. M. Puerta Vílchez, *o. cit*., p. 253. **<<**

[352] *Ibid*., pp. 260-263. **<<**

[353] *Ibid*., pp. 264-267. **<<**

[354] Ibn Ḥazm, *Risālat marātib al'ulūm* (*Epístola sobre la clasificación de las ciencias*), ed. I. Abbās, p. 69, traducción de J. M. Puerta Vílchez, pp. 269-270. **<<**

[355] J. M. Puerta Vílchez, *o. cit*., p. 269. **<<**

[356] *Ibid*., p. 274. **<<**

[357] Traducción de Miguel Asín, pp. 89-90; traducción de Emilio Tornero, pp. 97-98. Sigo en general la terminología de Asín. Menéndez Pelayo aprovechó este texto en el capítulo III de su *Historia de las ideas estéticas en España*, dedicado al estudio «de las ideas estéticas entre los árabes y judíos españoles». **<<**

[358] Traducción de Asín, máxima 179, p. 90. **<<**

[359] *El collar de la paloma*, trad. de E. García Gómez, ed. cit., pp. 99-108. **<<**

[360] *Ibid*., p. 105. **<<**

[361] *Ibid*., p. 101. **<<**

[362] Hay buenas traducciones castellanas de Juan David García Bacca (México D. F., 1944), Luis Gil (Madrid, 1969, reimpresa posteriormente), Manuel Sacristán (Barcelona, 1982) y M. Martínez Hernández (Madrid, Gredos, 1986, con reimpresiones posteriores). Sigo aquí esta última traducción. **<<**

[363] Platón, *Banquete*, 189c-193d. **<<**

[364] *Banquete*, 191c-d, trad. cit., pp. 225-226. **<<**

[365] *Ibid*., 191e-192a, pp. 226-227. **<<**

[366] *Ibid.*, 192e, p. 228. **<<**

[367] *Ibid*., 201d-212b. Prescindo aquí de otros interesantes desarrollos de Platón acerca del amor y que están presentes en varios diálogos, entre ellos el *Lisis* y el *Fedro*. **<<**

[368] Ibn Dāwūd, *Kitāb al-Zahra*, edición de A. R. Nykl e I. Tūkān, Chicago, Universidad de Chicago, 1932, p. 15, traducción de E. García Gómez en *El collar de la paloma*, cit., p. 67. La expresión «locura divina», *theía manía*, efectivamente es de Platón, *Fedro*, 256b; en otro pasaje del mismo diálogo, *Fedro*, 265b, habla también Platón de «locura erótica», *erotiké manía*. **<<**

[369] Sigo en este punto el inteligente estudio comparativo de Raja Ben Slama, «Les “sphères divisées”. D’Aristophane à Ibn Ḥazm», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), pp. 39-51. **<<**

[370] A. R. Nykl ha sido el principal defensor de la influencia árabe, y especialmente arábigo-andaluza, en la poesía provenzal, tesis apoyada también por destacados romanistas, como Menéndez Pidal y Dámaso Alonso. Una actualización del tema se encuentra en Álvaro Galmés de Fuentes, *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, Madrid, Cátedra, 1996. En este contexto literario suscitaron mucha expectación y después mucha polémica los novedosos estudios acerca del origen de las *jarchas* aparecidos hace ya más de medio siglo. Una crítica a fondo de las tesis de Emilio García Gómez la ha llevado a cabo Federico Corriente en numerosas publicaciones. Para este prestigioso arabista «la hipótesis hispánica silábico-acentual tuvo más una motivación ideológica que científica». Puede verse una puesta al día de este debate filológico en Federico Corriente, *Romania Arabica. Tres cuestiones básicas: arabismos, «mozárabe» y «jarchas»*, Madrid, Editorial Trotta, 2008; el capítulo III, dedicado a una nueva interpretación crítica de las jarchas de la serie árabe, se encuentra en pp. 229-276. **<<**

[371] *El collar de la paloma*, pp. 181-190. **<<**

[372] *Ibid*., p. 182. Raja Ben Slama lo ha calificado de «himno al amor humano y a la belleza», *art. cit*., p. 46. **<<**

[373] *El libro de los caracteres y las conductas*, trad. de E. Tornero, cap. 6, p. 93. **<<**

[374] *Ibid*., cap. 4, p. 78. **<<**

[375] *Los caracteres y la conducta*, cit., p. 42, nota 1. **<<**

[376] *El collar de la paloma*, pp. 99-101. **<<**

[377] *Ibid*., pp. 101 y 104. **<<**

[378] Platón, *Lisis*, 214a-216b. **<<**

[379] Traducción de Asín, cap. VI, pp. 86-87; traducción de E. Tornero, cap. 6, p. 97. **<<**

[380] *El libro de los caracteres y las conductas*, cap. 6, p. 96. **<<**

[381] *Ibid*., p. 97. **<<**

[382] A. M. Turki, «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm», en *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, cit., pp. 101-158. **<<**

[383] Andrés Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, cit., p. 76. **<<**

[384] «Perdóname, pues, que no traiga a cuento las historias de los beduinos o de los antiguos, pues sus caminos son muy diferentes de los nuestros»: *El collar de la paloma*, prólogo, p. 96. **<<**

[385] Sobre el *corpus* erótico árabe, véase el libro del sociólogo tunecino Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualidad en el Islam*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980. Hay traducciones francesa e inglesa. **<<**

[386] *El collar de la paloma*, cap. XX, p. 185, cursiva mía. **<<**

[387] Raja Ben Slama, *art. cit.*, pp. 49-51. **<<**

[388] *El collar de la paloma*, cap. I, p. 107; sigo la traducción de E. García Gómez aunque incorporo alguna pequeña variante procedente de la traducción francesa de L. Bercher. **<<**

[389] Opúsculo 7.º del manuscrito difundido por Asín en «Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», *ed. cit*. de Fuat Sezgin, p. 238. **<<**



[390] S. Gómez Nogales, «La filosofía de la naturaleza y la psicología según Ibn Ḥazm», *art. cit*., pp. 191-192. **<<**

[391] Una reconstrucción de su biografía —en especial, del episodio más dramático, su condena y posterior destierro de Córdoba—, así como del mundo histórico en que vivió, puede verse en mi último libro publicado: *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Córdoba, Editorial El Páramo, 2010. **<<**

[392] Puede consultarse con provecho el artículo de Mahmūd ‘Alī Makkī «Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana», en *Al encuentro de Averroes*, Andrés Martínez Lorca, ed., Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 15-38. **<<**

[393] Véase su famosa enciclopedia, traducida por primera vez del árabe a una lengua moderna: *El libro de las generalidades de la medicina*, traducción de María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales, Madrid, Editorial Trotta, 2003. De interés para conocer la evolución de la medicina árabe a partir de la medicina griega son los Comentarios que hasta hace pocos años se conservaban inéditos en la Biblioteca de El Escorial: *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, traducción de M. C. Vázquez de Benito, Salamanca, Colegio Universitario de Zamora, 1987; hay reedición, Sevilla, 1998. Acaba de traducirse al castellano el único tratado médico suyo que faltaba, su *Comentario al Poema de la Medicina de Avicena*: Averroes, *Avicennae Cantica*, texto árabe, versión latina y traducción española por Jaime Coullaut, Emiliano Fernández Vallina y Concepción Vázquez de Benito, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010. **<<**

[394] *El Convite*, tratado 4, VI, traducción de José Luis Gutiérrez García en *Obras Completas de Dante Alighieri*, Madrid, BAC, 1980, 4.ª ed., pp. 647-648. **<<**

[395] A. Martínez Lorca, «Ibn Rušd, renovador de la filosofía en el mundo medieval», en *Al encuentro de Averroes*, cit., p. 40. **<<**

[396] Para profundizar en este punto, véase, por ejemplo, el siguiente trabajo: Roger Arnaldez, «El pensamiento religioso de Averroes. La teoría de Dios en el *Tahāfut*», en *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, A. Martínez Lorca, coord., Barcelona, Editorial Anthropos, 1990, pp. 428-439. **<<**

[397] Andrés Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, cit., p. 125. **<<**

[398] Averroes, *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, traducción de M. Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, Maestre, 1947, p. 161; hay nueva edición, que reproduce la anterior, Sevilla, 1998. **<<**

[399] *Averroes’ Tahāfut al-tahāfut*, traducción inglesa de S. van den Bergh, Londres, 1954, p. 318. **<<**

[400] Véase Averroes, *Sobre el intelecto*, edición e introducción de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 15-69. Pueden leerse en esta obra los principales fragmentos acerca de la facultad racional tal y como están expuestos, respectivamente, en el Compendio, en el Comentario Medio y en el Gran Comentario al libro *Sobre el alma* de Aristóteles. **<<**

[401] Averroes, *El libro de las generalidades de la medicina*, cit. **<<**

[402] *Ibid*., p. 110, cursiva mía. **<<**

[403] *Ibid*., p. 281. **<<**

[404] *Ibid*., p. 370, cursiva mía. **<<**

[405] *Ibid*., p. 433. **<<**

[406] *Ibid*., p. 360. **<<**

[407] *Ibid*., p. 171. **<<**

[408] En el capítulo 7 del libro I se expone este tema. Hay edición latina en el volumen III de los Comentarios de Averroes publicados por las Juntas de Venecia en 1562, reproducida por la Editorial Minerva en 1962. **<<**

[409] Véase el capítulo 7 del libro X del Comentario. **<<**

[410] He analizado este tema en mi artículo «La Reforma almohade: del impulso religioso a la política ilustrada», en A. Martínez Lorca, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, cit., pp. 46-61. **<<**

[411] Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, traducción de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 5-6. **<<**

[412] *Ibid*., pp. 12 y 14-15. **<<**

[413] *Ibid*., p. 31. **<<**

[414] *Ibid*., p. 38. **<<**

[415] *Ibid*., p. 53. El primer caso fue el de Almanzor, cuya usurpación del poder legítimo significó la liquidación del califato omeya que había gobernado al-Andalus durante varios siglos. **<<**

[416] *Ibid*., pp. 57-58. **<<**

[417] *Ibid*., p. 59. **<<**

[418] *Ibid*., pp. 64-65. **<<**

[419] Véanse pp. 119-143 del Comentario que resumo a continuación. **<<**